المركز القومى للترجمة

فلسفة المتكلمين

المجلد الأول

الطبعة الثانية

تأليف : هارى . أ . ولفسون

ترجمة : مصطفى لبيب عبد الغنى



المشروع القومى للترجمة

2/721



فلسفة المتكلمين فى الإسلام

(المجلد الأول)

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٧٢١/ ٢
- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (المجلد الأول)
- هارى أ. ولفسون
- مصطفى لبيب عبد الغنى
- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب:

The Philosophy of the Kalam

by: Harry Austryn Wolfson

شارع الجبلاية بالاوبرا – الجزيرة – القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

فلسفة المتكلمين فى الإسلام

(المجلد الأول)

تأليف: هارى أ. ولفسون

ترجمة وتعليق: مصطفى لبيب عبد الغنى



٢٠٠٩

رقم الإيداع: ١٠٣٨٥ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى: 7 - 266 - 479 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات
(للمجلدين)

بالرأى القائل باستحالة التعاقب بلا نهاية – "ابن رشد" يعزوه إلى الأشاعرة كما يعزوه إلى المتكلمين ويعزّزه صراحة بالرأى القائل باستحالة التعاقب بلا نهاية – "ابن حزم" و"يوسف بن صدّيق" – "سعديا" و"الفارابى" – العرض المنوّع لهذا الدليل انقسم إلى ثلاثة أنواع – هذا الدليل مماثل لدليل "آباء الكنيسة" على الخلق ، القائم على اعتراض مؤقت قدّمه "أرسطو" على قدم العالم – هذا الدليل إما يقوم مباشرة على اعتراض مؤقت "لأرسطو" على قدم العالم أو على رواية الآباء له بما هو دليل على الخلق.

إهداء الترجمة

إلى صديقي "جابر عصفور"..

المترجم



مقدمة المترجم

"هارى ولفسون" Harry Austryn Wolfson علمٌ بارز من أعلام الاستشراق الأمريكى فى القرن العشرين، رفيعُ القدر عالى المكانة. عكف لسنوات طويلة على دراسة بنْية الفلسفة الدينية، تلك الفلسفة التى حكمت نشأتها وتطورها استجابةُ العقل الإنسانى لكلمة الوحى الإلهى. ولأنّ نقطة البداية لهذه الفلسفة كانت مع "فيلون" السكندرى الذى ظهرت عنده أولُ محاولة للتوفيق بين "الكتاب المقدس" وبين فلسفة اليونان والذى تقرَّر عنده مبدأ التأويل العقلى للنصّ الدينى تبلور مشروع "ولفسون" الفلسفى الضخم لدراسة التراث الدينى العقلى: اليهودى والمسيحيى والإسلامى وصولاً بهذا التيار الفلسفى "الحادث" إلى نهايته مع "إسبينوزا" فى العصر الحديث ومرورا بأهم شُراح الفلسفة الأرسطية من المسلمين والأوربيين فى العصر الوسيط. ولقد جاء كتابه عن علم الكلام وعنوانه: The Philosophy of The Kalam (الصادر عن مطبعة جامعة هارفارد عام ١٩٧٦) تعبيرا عن الحلقة الثالثة من حلقات هذا التيار الفلسفى الدينى المتميِّز.

ولأن "ابن رشد" -"الشارح الأعظم" - هو همزة الوصل بين تراث اليونان الفلسفى القديم وبين الفلسفة الأوروبية فى عصر النهضة وفى العصر الحديث، كان حماس "ولفسون" لتراث "ابن رشد" فنراه يُكرِّس جانبا من نشاطه العلمى للدعوة إلى نشر "المتن الرشدى" بالعربية وإلى نشر ما بقى منه محفوظا فقط فى اللغتين اللاتينية والعبرية وضاع أصله العربى. وهو إنجاز حميد فى تأريخ الفلسفة بدأت بواكيره تظهر مع "ولفسون"، ومِنْ بعد تعهده الاتحاد الدولى للأكاديميات وحظى فى بلادنا برعاية أستاذنا "إبراهيم بيومى مدكور"، وهو جهد كبير ينتظر همة أولى العزم من الباحثين الذين يعرفون لتراثنا قدره.

كتاب "فلسفة الكلام"[1]، هذا، الذى اخترنا ترجمته إلى العربية هو فى رأينا من أهم ما صدر في موضوعه، سواء فى ذلك المؤلفات القديمة أو الحديثة. وعلى الرغم من المقارنات المستفيضة والكشف عن وجوه التلاقى الفكرى – التى حفل بها الكتاب – بين متكلمى الإسلام وبين من سبقهم من الفلاسفة واللاهوتيين فلم تكن مهمةُ المؤلِّف التى أخذها على عاتقه هى تعقب التأثيرات المتباينة وإنما كانت وصف أصل وبِنْية وتنوع التعاليم الكلامية. وهو لم يدَّخر جهدا فى الإلمام بصغيرة أو كبيرة تتعلق بموضوع بحثه إلاّ وعاها وعرضها عرض المدقّق الخبير. كما حرص على أن تأتى دراسته دراسة نصيّة فرجع إلى النصوص فى مظانِها فى لغات عدة: يونانية ولاتينية وعربية وعبرية وقرأها قراءة واعية وصوَّب الكثير مما يلزمه التصويب وأخضعها بعد توثيقها لمنهج تحليل المضمون ولغيره من مناهج التحليل اللغوى، وقرأ النصوص قراءة برّانية وقراءة جوانية كذلك؛ فلم يقنع منها بالوقوف عند سطح المعانى كدأب مَنْ يتسرَّعون فى إصدار الأحكام بدافع من الكسل أو الغرور، بل تعمَّق لكى يظفر باللآلئ القصيَّة الكامنة فى الأعماق وكان صبره على معاودة القراءة مثالاً يحتذيه المعلِّم. واستعان المؤلف فى دراسته بعدد هائل من المراجع القديمة والحديثة ولم يقبل على الدوام الآراء الواردة فيها وإنما وقف من مؤلفيها موقفا نقديا متزنا فوافقهم أحيانا وردَّهم أحيانا واختار فى النهاية ما يرتاح إليه.

ابتدع "ولفسون" فى دراسته للفلسفة الدينية منهجا سمَّاه بـ"المنهج الاستنباطى الفرضى" فى تأويل النص أو بـ"منهج التخمين والتحقق" يماثل ما يُسمَّى فى العلم بـ"التجربة الضابطة"؛ حيث يقوم بتأويل تخمينى لنص واحد أو لبعض النصوص بينما تستخدم النصوص الأخرى باعتبارها وسائل ضبط وتحقيق، واجتهد فى تطبيقه على مشكلات دينية تعالج موضوعات فلسفية، استنادا إلى مجموعة من الافتراضات المسبَّقة فى "الكتاب المقدس"، يعينه فى ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده.

(١) آثرنا أن تصدر الترجمة العربية بعنوان "فلسفة المتكلمين فى الإسلام" دفعا لما يقترن بترجمته الحرفية إلى "فلسفة الكلام" من أى غموض أو التباس.

كان "ولفسون" دائم البحث والتنقيب فى مختلف المصادر القديمة يكشف عن جذور الأفكار وما إنْ يظفر بشذرة ذات دلالة حتى يستوضحها مسترشدا بغيرها من نصوص المؤلف أو نصوص غيره من المؤلفين مستفيداً من مختلف التأويلات التى يمكن أن تكون قد خضعت لها مُرجِّحا ما يراه جديرا منها بالترجيح، مستلهما حاسته التاريخية فينظر إلى النص بمرآة عصره.

وبرغم الحيطة المنهجية التى ترسَّم المؤلفُ خطاها والموضوعية التى جاهد فى الالتزام بها إلا أننا اختلفنا معه فى أمور كثيرة: بعضها يتعلَّق بمدى التزامه الفعلى بالضوابط المنهجية التى اقترحها وبعضها يتعلق برؤيته للإسلام وعدم تمييزه - شأن غالبية المستشرقين - بين الإسلام بما هو عقيدة لها أصولها الثابتة فى نصوص الوحى وبين الإسلام بما هو حضارة اتسعت لصنوف متباينة من المواقف والرؤى، وبعضها الآخر يتعلق برأى بعينه لمفكر بعينه من مفكرى الإسلام.

وأيا ما كان اتفاقنا معه أو اختلافنا عنه فإننا لا نملك أمام هذا الجهد المتفرّد بكثرة الشواهد وعمق التحليل وسداد النظر إلاَّ الشعور بالتواضع الشديد إلى أبعد الحدود وإلاَّ التقدير البالغ لمثال نادر من الباحثين قلَّ أن نعرف له نظيراً، فكتاب المؤلف هذا هو آية بيِّنة تكشف عن رجاحة العقل وغزارة العلم ونفاذ البصيرة. وما نظن هذا النمط من الباحثين بضائق صدره من انتقادات توجَّه إليه أو من شكوك تثار حوله.

طريقتنا فى الترجمة:

التزمنا بحرفية النص قدر الطاقة وكان تصرفنا فيه -أحيانا- محكوما بالاعتبارات التالية:

١ - تصويب الإحالات إلى مواضع الآيات فى القرآن الكريم، وقد جاءت غير دقيقة فى أحيان كثيرة. وحرصنا على كتابة أسماء السور بدلا من أرقامها، على نحو ما هو شائع فى المؤلفات العربية. وصوّبنا أيضا بعض إحالات إلى مواضع من نصوص المتكلمين فى ذات الطبعات التى رجع المؤلف إليها. ولم نسمح لأنفسنا بترجمة نص

لم نرجع إلى أصله إلاَّ فيما ندر وكان ذلك في الحالات التي لم نوفق فيها في العثور على مصدر ما من المصادر على كثرتها. وقد اكتفينا في توثيق النصوص بالإشارة إلى رقم الصفحة دون أن نذكر رقم السطر.

٢ - الاستطراد - عند الضرورة - بإيراد بقية النص الذي توقفً عنده المؤلف في كتابه متى كان إكمال النص محققا لمزيد من الدقة والإيضاح، وعندما كنا نرى في اجتزاء النص - عند الحد الذي توقف عنده - ما قد يحجب جوهره أو يجهض معناه الحقيقي. وحرصنا كذلك على أن نورد في الحواشي كثيرا من النصوص المعينة في توضيح ما نراه في حاجة إلى توضيح أو لتدعيم وجهة نظرنا التي اختلفت مع وجهة نظر المؤلف في مواضع كثيرة، وفي جميع الحالات جاءت إضافتنا للنصوص أو تعليقاتنا عليها بين قوسين هكذا < > تميزا لها عن تعليقات المؤلف نفسه في متن الكتاب أو في حواشيه. وما أدخلناه كذلك من إصلاح على النص أثبتناه كذلك بين القوسين < > تمييزا له عن إصلاح المؤلف للنص الذي كان يثبته بين المعقوفتين [ ] .

٣ - الحرص في الترجمة على التقيّد باصطلاحات المتكلمين أنفسهم، وجدير بالذكر أن كثيرا من هذه الاصطلاحات قد تطور مع تطور الكتابة الفلسفية. واجتهدنا في ترجمة بعض اصطلاحات سَكَّها المؤلف في اللغة الإنجليزية وذلك إما بترجمتها ترجمة حرفية ما أمكن أو ترجمة شارحة نبَّهنا إليها في الحواشي، كما ذكرنا كلمة "المترجم" عقب كل إضافة أضفناها.

٤ - التعريف "بالأعلام" - القُدامى والمحدثين - الذين ذكرهم المؤلف، لما في ذلك من فائدة في التعرّف على تاريخ الأفكار المعروضة. واستعنا في ذلك بما جاء في دوائر المعارف والمعاجم المتخصصة والمصادر والمراجع المعتمدة: اليهودية والمسيحية والإسلامية.

اعتراف بالفضل لذويه:

لم يكن لهذه الترجمة - التي استغرقت عدة سنوات - أن تظهر لولا جهود مخلصة كانت معينة لنا على إنجازها. والفضل لكتابات جيل الأساتذة الرواد، الذين

آمنوا بقيمة التراث الإسلامى فصدقت عزيمتهم فى الكشف عن كنوزه والتعريف بأعلامه، وفى الطليعة منهم: مصطفى عبد الرازق وأبو العلا عفيفى ومحمود الخضيرى، ولدروس وكتابات من شرُفنا بالتلمذة لهم وأدركنا بتوجيهاتهم رحابة الفكر الإسلامى وجلاله وهم: عثمان أمين وإبراهيم مدكور ومحمد مصطفى حلمى وعبد الرحمن بدوى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة ويحيى هويدى.

كما نخصّ بالذكر والشكر الأساتذة الزملاء الذين أفدنا منهم الكثير وهم: الدكتور أحمد هويدى فى قراءة وترجمة كثير من النصوص العبرية والدكتورة فاطمة مسعود فى ترجمة بعض النصوص عن الألمانية والدكتور يحيى عبدالله فى ترجمة بعض النصوص عن اللاتينية وإيمان حامد عبدالقادر التى تفضلت بكتابة المصطلحات اليونانية. وللمشورة العلمية المتصلة مع الدكتورة زينب الخضيرى الأثر الملحوظ.

وكل التقدير والعرفان بالجميل لصديقنا العزيز الدكتور جابر عصفور: فبفضله عرفنا هذا الكتاب عندما جاء به من زيارته للولايات المتحدة الأمريكية من سنوات خلت، وبتشجيعه لنا أقدمنا على ترجمته.

والله الموفق

تقديم

يتضمَّن كتاب "فلسفة المتكلمين" The Philosophy of The Kalam كل تلك السمات التي جذبت انتباه الباحثين إلى كتابات الأستاذ "هاري أ. ولفسون": الدقة الفيلولوجية والبصيرة الفلسفية والخيال التاريخي. ففي هذا المجلد، شأن أعماله التي سبقت، ترتبط المعرفة الهائلة بالحدس الرفيع. ومهما يكن من شيء، فإن الأستاذ "ولفسون" كان مدعواً هذه المرة لتطبيق منهجه في "التخمين والتحقق" على نصوص متمردة، مقتضبة فلسفيا، وغير مكتملة. وتحدِّي ملاءمة هذه النصوص ، التي هي دائما اقتباسات أو روايات موجودة في المصنفات المتأخرة المنحولة، لإطاره التصوري كان عظيما ويفسِّر تأخر إكمال هذ العمل. ولكي يحافظ "ولفسون" على منهجه كان يلزمه أن يكون حصيفا في كشفه عن العمليات الكامنة للاستدلال الفلسفي وفي محاولته إنطاق الشهادات الصامتة. فهذا المجلد مرصَّع بتأويلات جديدة لمصادر غير مكتشفة وباقتراحات مبدعة لمعضلات لم تُحل، وهو يلفت الانتباه إلى علاقات غير ملحوظة في تاريخ الفلسفة . ولسوف يحفز على القيام بمزيد من البحث في هذه المجالات. وقد يكون - لاتساع نطاقه ولمعالجته لشخصيات مثل "الغزالي" و"ابن رشد"- استباقا مُعِينا حتى إن دارسي الفلسفة الإسلامية بأسرها، وليس علم الكلام فحسب، سوف يجدون هذا العمل لا غنى عنه.

وآملُ أن تُنشر - في القريب العاجل - الدراسة المكمِّلة له وعنوانها: "أصداء علم الكلام في الفلسفة اليهودية" وهي خاتمة مناسبة لسيرة علمية بدأت بكتاب: "نقد كريسكاس لأرسطو" Crescas's Critique of Aristotle.

وينبغي أن نلاحظ أن هذا المجلد ليس فقط منشورا بعد وفاة مؤلفه، لأسف الكثيرين من أصدقاء الأستاذ "ولفسون" ومعجبيه الشديد، بل إن وهن الشيخوخة

ومتاعب المرض قد منعاه كذلك من العناية بمراجعة الكتاب فى صورته الأخيرة تلك العناية الفائقة التى كان يجود بها على كل كتاباته؛ وإلا لكان سوف يعيد قراءة الكتاب بأكمله فى "بروفات الطبع"، مختبرا اتساق الترجمة ونقل الحروف من لغة إلى لغة أخرى ومختبرا أيضا رشاقة الصياغة ودقة المفاهيم، وهو الذى كان على الدوام مراجعا ومُنَقِّحا لما يكتب.

قامت بإعداد فهرست الكتاب السيدة "إليانور كيوار" Eleanor Kewer وأعدَّ القائمة البيليوجرافية "ستيفن هارفى" Steven Harvey مع السيدة "كيوار". وأمكن طباعة الكتاب بفضل المساعدة الكريمة من السيد "هارى ستار" Harry Starr رئيس مؤسسة ليتاور Littauer فى نيويورك.

إيزادور تويرسكى

Isadore Twersky

أستاذ الأدب العبرى والفلسفة اليهودية

بمؤسسة ليتاور

مقدمة

فى سلسلة الدراسات التى وضعتُ مسوداتها فى الفترة من عام ١٩٣٤ إلى عام ١٩٤٤ كأساس لمشروعى: "بنية ونمو المذاهب الفلسفية من أفلاطون إلى إسبينوزا"، أتْبعتُ دراستى عن "آباء الكنيسة" بدراسة "للفلاسفة المسلمين" ، الذين كانوا غير متفقين إلى حدٍ ما مع "فيلون" Philo ، وكانت هذه الدراسة تتضمن أقساما عن "المتكلمين" ، الذين كانوا متفقين إلى حدٍ ما مع "فيلون". ولم يكن ثمة تفكير آنذاك فى إعداد دراسة خاصة عن "علم الكلام"، ذلك لأن معظم التراث الكلامى مازال مخطوطا. لكن أثناء نشرى لمجلدىْ "فيلون" وللمجلد الأول عن "آباء الكنيسة" تبيَّن لى أننى بالمنهج المتَّبع فى بحثى أكون قادراً، على أساس من التراث الكلامى المطبوع المتاح لى، على إعداد مجلد عن "علم الكلام" بحيث يمكن تناول مشكلات بعينها تخصّه فى علاقتها بمشكلات مماثلة على نحو ما تناولها "فيلون" و"آباء الكنيسة" وهم يحاولون تأويل "الكتاب المقدَّس" تأويلا فلسفيا ويراجعون الفلسفة لكى تتوافق مع "الكتاب المقدس". وهكذا، عندما صدر المجلد الأول عن "فلسفة آباء الكنيسة" "The Philosophy of Church Fathers, I" فى عام ١٩٥٦ شرعت، لأسباب بدت لى ولبعض الأصدقاء على السواء واضحة تماما، فى إعداد هذه الدراسة عن "علم الكلام" بدلا من الشروع فورا فى إعداد مخطوط المجلد الثانى عن "آباء الكنيسة" للطبع، وظللتُ أواصل العمل حتى اكتملت دراستى فى عام ١٩٦٤.

المشكلات التى اخترتها للمناقشة فى هذا العمل مشكلات ست هى: الصفات، والقرآن، والخلق، والمذهب الذرّى، والعليّة، وسبق التقدير الإلهى والإرادة الحرّة. أما السبب فى اختيارى لهذه المشكلات وكيف هى متصلة بالمشكلات التى تناولها "فيلون" و"آباء الكنيسة" وما هو منهجى فى تناول هذه المشكلات فقد ناقشت هذا كلَّه فيما بعد

فى هذا الكتاب تحت عنوان "الأصل والبنية والتنوع" (ص١٤٩- ١٦٠). ومهما يكن من أمر، فإن مناقشة منهج البحث ستكون مسألة جديرة بالتكرار.

هذا المنهج الذى وصفته فى لغة فنية بأنه "المنهج الفرضى الاستنباطى" "hypothetico - deductive method" لتأويل النص (انظر: ص٢٥ من كتابى: "نقد كريسكاس لأرسطو"، الصادر سنة ١٩٢٩) يعنى فى لغة بسيطة منهج "التخمين والتحقق". وقد قارنته بما يُسمَّى فى العلم بـ"التجربة الضابطة" Control - experiment[1] (انظر: ص ٢٦ من كتابى: "فلسفة إسبينوزا"، المجلد الأول الصادر عام ١٩٣٤). فكما يبدأ العالم تجربة ما، ولنقل على عدد معين من الأرانب، فإننا فى بحثنا لأى موضوع نبدأ أيضا بعدد معين من النصوص الممثِّلة المتصلة بذلك المجال وكما يُلَقِّح المجرب واحداً فقط أو بعضا من أرانبه ويستخدم البقيّة على أنها ضابطة، فكذلك نقوم أيضا بتأويلنا التخمينى كله على نصٍ واحد أو على بعض النصوص على حين نستخدم النصوص الأخرى على أنها وسائل ضبط وتحقيق.

كان تراث علم الكلام المطبوع، المتاح لى أثناء إعدادى لهذا العمل ، قد زودنى فيما يتعلَّق بالمشكلات الست التى تناولتها فيه بكل الفقرات التى كانت ضرورية كأساس لتأويلات تخمينية كما زودنى أيضا بكل الفقرات التى كانت ضرورية كأسس للضبط والتحقيق.

وإنى لأرجو أن يأتى التراث الكلامى الجديد، الذى نُشر منذ إعداد هذا العمل، وكذلك الذى سوف يُنشر مستقبلا، مؤيداً أو قابلا للتأويل بما يتفق مع نتائجى.

والأقسام الثلاثة عشر من الفصول الثمانية فى المجلد كانت قد ظهرت من قبل فى مطبوعات عديدة. والترتيب الزمنى لظهورها فى تلك المطبوعات وصفحات ورودها فى هذا الكتاب والمبيِّن فيها عناوين هذه المطبوعات هو على النحو التالى:

عام ١٩٤٣ (ص ٥٧٥- ٦٧٦)، ١٩٤٦ (ص ٥٥٦- ٥٧٤)، ١٩٥٦(ص٢٠٧- ٢٣٧)، ١٩٥٩ (ص٣٣٣- ٣٦٧)، ١٩٦٠ (ص ٤٥٦- ٤٧٠)، ١٩٦٠ (ص٥٢٢- ٥٣٨)، ١٩٦٤

(١) التجربة الضابطة: هى التجربة التى تُجرَى للتأكد من صحة اختبارات سابقة أخرى .

(ص٨١٢ - ٨٣٥) ، ١٩٦٥ (ص ٢٨٦ - ٣٠٥) ، ١٩٦٥ (ص٢٦٠ - ٢٨٥)، ١٩٦٧ (ص ١٦٦- ٢٠٣)، ١٩٦٧ (ص ٧٠١- ٧٢٦)، ١٩٦٧ (ص٩٠٠- ٩٢٦) ١٩٦٩ (ص ٨٥٨- ٨٦٧).

ونصٌ هذا العمل، على نحو ما اكتمل فى عام ١٩٦٤ كان يشتمل على فصول بعنوان "أصداء علم الكلام فى الفلسفة اليهودية" سوف تُنشر على حدة كدراسة تكميلية لهذا المجلد.

دَيْنى عميق فيما يتعلق بالمشورة والمساعدة التى تلقيتها، فى مواجهة مشكلات النص العربى، للأستاذ موشى پرلمان Mose Perlmann من جامعة "كاليفورنيا" فى لوس أنجلوس والذى كان يعمل من قبل بجامعة "هارفارد" وللأستاذ محسن سيد مهدى والدكتور "ولسون بسطا بشاى" من جامعة "هارفارد" وشكر بلا حدود للسيدة "إليانور دوبسون كيوار" Eleanor Dobson Kewer رئيسة التحرير السابقة لمطبعة جامعة "هارفارد" على العناية والحرص الفائقين من جانبها لمتابعة وتصحيح بروفات الطبع، فلولا عونها المتواصل لما صدر الكتاب فى موعده، وهو الذى تأخر صدوره من قبل لأسباب عديدة،

هـ . أ . و .

أبريل ١٩٧٤

الفصل الأول

"الكلام"



(١) اصطلاح الكلام

يستخدم اصطلاح " الكلام " - الذى يعنى حرفيا" الحديث " أو " اللفظ المنطوق " - فى الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية للتعبير عن الاصطلاح اليونانى " لوجوس " Logos بكل معانيه المتنوعة الدالة على :" الكلمة " word و " العقل " reason و " الحُجّة" argument[١] ويُستخدم اصطلاح " الكلام " فى تلك الترجمات العربية كذلك للدلالة على أى فرع من فروع التعليم . واسم الفاعل " **متكلمون** " (فى صيغة الجمع ، والمفرد منه : " متكلم ") يُستخدم للدلاله على الشيوخ الممثلين لأى فرع مخصوص من فروع التعليم . وهكذا يترجم التعبير اليونانى περι φυσεως λογοι [٢] بـ" **الكلام الطبيعى** "[٣] ويُترجم الاصطلاحان اليونانيان (φυσικοι)[٤] و (φυσιοι λογοι)[٥] أحيانا بـ " **أصحاب الكلام الطبيعى** "[٦] أو بـ " **المتكلمين فى الطبيعيات** "[٧] . وبالمثل يُترجم الاصطلاح اليونانى (θεολογοι) [٨] بـ " **أصحاب الكلام الإلهى** "[٩] أو بـ" **المتكلمين فى الإلهيات** "[١٠] . بهذا المعنى أصبح اصطلاح " الكلام " يُستخدم أيضًا عند من يكتبون بالعربية أصلاً - ربما بتأثير من هذه الترجمات العربية عن اليونانية .

(١) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، بتحقيق موريس بويج ، الفهرست ص ٢٦٤.
(٢) "Metaphysics" , 1,8, 990 a,7.
(٣) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، المجلد الأول ، ص ١٠٤.
(٤) "Metaph". X11,10,1075,b,27.
(٥) Ibid. 1,8,989b, 30-31.
(٦) ابن رشد : « تفسيرما ما بعد الطبيعة » ص ١٧٢٨ .
(٧) المصدر السابق ، ص ١٠١ .
(٨) "Metaph." X11,10,1075 b. 26, 6, 1071b,27.
(٩) ابن رشد « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ص ١٧٢٨ .
(١٠) المصدر السابق ، ص ١٥٦٣ .

على هذا النحو يتحدث " يحيى بن عدى[11] عن " المتكلمين المسيحيين "[12] ويتحدث "الشهرستانى [13] عن كلام إمبوقليس "[14] و " كلام أرسطوطاليس "،[15] و " كلام المسيحيين " فى كيفية التجسد والاتحاد .[16] ويتحدث يهودا اللاوى **Judah Halevi**[17]

(١١) هو أبو زكريا بن حامد **يحى بن عدى** ، من طائفة اليعاقبة ، ولد فى تكريت سنة ٨٩٣ م. عاش فى بغداد وتوفى بها سنة ٩٧٤ م. تلميذ لمتى بن يونس والفارابى . وهو مترجم من السريانية إلى العربية ، يُعد مؤسس الفلسفة المسيحية العربية. من أهم كتبه : " كتاب التوحيد " و " الرد على الكندى " ، وترجمة "شرح الاسكندر الأفروديسى على كتاب الآثار العلوية لأرسطو " .(المترجم) .

(١٢) Périer. "Petits Traité des Apologétiques de Yahyà ben ᶜAdi", p.39.

(١٣) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم **الشهرستانى** ، ولد فى سنة ١٠٨٦ م وتوفى فى سنة ١١٥٣ م . متكلم أشعرى ومؤرخ للعقائد ، يُعدُّ مؤسس علم " تاريخ الأديان " فى الحضارة الإسلامية . أشهر كتبه " الملل والنحل " و " نهاية الإقدام فى علم الكلام " و " مصارعة الفلاسفة " . (المترجم) .

(١٤) الشهرستانى « الملل والنحل » ص ٢٦٢ .

– **إمبدوقليس** Empedocles فيلسوف يونانى من بلدة أكراجاس Acragas بصقلية (توفى سنة ٤٣٣ ق.م) . مدافع غيور عن الديمقراطية . عرض فلسفته فى قصيدتين . فسَّر الموجودات الطبيعية بردها إلى عناصر مادية أربعة هى : النار والهواء والتراب والماء تمتزج وتنفصل بفعل قوة المحبة (الانسجام) وقوة الكراهية (الصراع) . وعُنى بتفسير الإحساسات . وقال بنظرية التطور وبنظرية التناسخ والتطهر عن طريق الفكر للهروب من عجلة الميلاد . (المترجم)

– « **فيثاغورس** » : فيلسوف ومتصوف يونانى . استقر فى كروتون ، وهى مستعمرة يونانية فى جنوب إيطاليا . كانت وفاته حوالى نهاية القرن السادس ق.م. ويظهر مؤسسًا لفرقة دينية سرية كانت العلوم فيها وعلى الأخص الرياضيات وسيلة لتطهير الروح والهروب من التناسخ فى مخلوقات أدنى . رأت الفيثاغورية أن العدد جوهر الأشياء والعالم كله عدد ونغم ، أى علاقات يمكن التعبير عنها كميًا بالعدد . (المترجم).

(١٥) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ . والمقصود هنا هو أرسطوطاليس ، أكبر فلاسفة اليونان وأكثرهم تأثيرا فى تاريخ الفلسفة من بعد . (المترجم) .

(١٦) المصدر السابق ، ص ١٧٢ .

(١٧) Cuzari, v. 14, p. 328, 11,23-26, 329,11. 13-16

يهودا اللاوى : شاعر وفيلسوف يهودى . عمل طبيبا فى قرطبة وغيرها من مدن إسبانيا . قرَّر فى آخر عمره الإقامة فى فلسطين ، ووصل إلى مصر لكنه توفى بها . بدأ يكتب قصائده بالعبرية فى سن مبكرة وأصبح واحدًا من أشهر شعراء اليهود فى كل العصور . عبَّر عن آرائه الفلسفية والدينية فى كتاب « خوزارى » Kuzari (سُمِّى كذلك لأنه كُتب فى شكل حوار بحضور ملك الخزر Khazar بين ربِّى ومسيحى ومسلم وفيلسوف أرسطالى) وهو مكتوب بالعربية ، وفيه يهاجم فلسفة ابن سينا متأثرا بنقد الغزالى ، ويُعرف بكتاب « الحجة والدليل فى نُصرة الدين الذليل » . ويزعم يهودا أن الديانة اليهودية ليست فى حاجة إلى برهان منطقى لأنها مؤسسة على الوحى ، وخلافا لفلاسفة اليهود فى العصر الوسيط لم يشعر بالحاجة إلى التوفيق بين الدين والعقل .(المترجم) .

عـن قوم ينتمون إلى " نفس مدرسة **المتكلمين** .. أمثال أصحاب مدرسة " فيثـاغورس " ، ومدرسـة " إمبدوقليس " ، ومدرسـة أرسطو ومدرسـة أفلاطون أو عن " الرواقيين "[١٨] وعن فـلاسـفـة آخـرين وعن " المشـائين " الذين ينتـمـون إلى مـدرسـة أرسطو؛ [١٩] ويتحدث " ابن رشد[٢٠] عن " المتكلمـين من أهـل ملّتنا ومن أهل ملّة النصارى[٢١] أو على حـد تعبيـره " **المتكلمون** مـن أهـل الملل الثـلاث الموجـودة اليـوم ".[٢٢] ويتـحـدث " موسى

(١٨) **الرواقيون** أو « أصحاب المظلّة » ، كما يسميهم الشهرستاني ينتسبون إلى مدرسة فلسفية يونانية أنشأها « زينون » (٣٣٣ - ٢٦١ ق.م) من بلدة « كيتون » بجزيرة قبرص . وقد اتخذ من رواقه المزخرف مقرًا لمدرسته . وكانت له طريقة فذّة في التعليم أعجب بها طلابه . وبعد موته خلفه « كليانثيس » Kleanthé من بلدة « أسوس » Assos الذى اشتهر بأناشيده الدينية ذات المسحة الصوفية التى أعجب بها القديس بولس ، والتي ساعدت على أن تكون الرواقية هى أقرب المدارس الفلسفية إلى المسيحية . ووصلت المدرسة أوج تطورها مع « خريسبوس » Chrisppos (٢٨١ - ٢٠٤ ق.م) الذى أثراها بعلمه الغزير . واكتسبت المدرسة مع « إبكتيتوس » Epictetus (حوالى ٥٥ - ١٣٥م) من « هيرابوليس » بفريجيا طابعا أخلاقيا يؤكد الحرية والاتجاه العملي والنزعة الإنسانية . وفى مرحلة تالية أصبح للمدرسة مسحة عالمية ظهرت في كتابات الإمبراطور ماركوس أوريليوس « Marcus Aurelius (١٢١-١٨٠م) وقد تحمّس الرومان للفلسفة الرواقية ووجدوا فيها ما يدعم المبادئ والتقاليد الاجتماعية . (المترجم) .

(١٩) كلمة « الميطان » فى النص العربى المطبوع من المحتمل أن تكون تحريفا لكلمة « المشاؤن » وهى العبرية ha - holekim (انظر : Goldziher فى : (ZDMG, 41: 705 (1887) .

(٢٠) أبو الوليد محمد بـن أحمد بن محمد بن رشد : فقيه وطبيب وفيلسوف ولد فى " قرطبة " سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) وتوفى " بمراكش " سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) . قدّمـه " ابن طفيل " إلى الأمـير أبى يعقوب يوسف فى عام ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م الذى كلّفه بشرح مذهب أرسطو ، وقد حفظ ابن رشد بشروحه المتنوعة فلسفة أرسطو للإنسانية فاستحق بذلك أن يلقبه " دانتى " " بالشارح " الأكبر . تولى قضاء أشبيلية وقرطبة ونكب فى أواخر حياته بسبب تعصب الفقهاء وأهواء الساسة . كان شديد الإعجاب بفلسفة أرسطو ، وواصل جهود من سبقه من فلاسفة الإسلام فى التوفيق بين الفلسفة والدين . وهو من أكثر فلاسفة الإسلام تأثيرًا فى الفكر الأوروبى وإليه ينتسب تيار " الرشدية اللاتينية " .
إلى جانب شروحه العديدة على أعمال أرسطو ، التى بثّ فى تضاعيفها الكثير من آرائه الخاصة ، له كتاب "تهافت التهافت " فى الرد على الغزالى ، "و فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتـصال " و"الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة " يوفق فيـهما بين الفلسفة والدين ويدافع عن الفلسفة ضد خصومها ، وكتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه " على المذهب المالكى وله فى الطب رسائل عديدة إلى جانب كتابه الشهير الموسوم بـ " الكليات " . (المترجم) .

(٢١) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ص ١٤٩٨ ، وفى النشرة اللاتينية ص ٣٠٤ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٥٠٢ ، وفى النشرة اللاتينية ص ٣٠٥ .

بن ميمون[٢٣] عن " **المتكلمين** الأول من اليونانين المتنصرين ومن الإسلام "؛[٢٤] ويتحدث " ابن خلدون[٢٥] عن " كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والإلهيات ".[٢٦] إضافة إلى هذا كله طُبق اصطلاح الكلام دونما تقييد على نسق معين من التفكير فى الإسلام ظهر قبل ظهور الفلسفة ، سُمى أعلامه بـ **المتكلمين** ، وكانوا على النقيض من أولئك المفكرين ، الذين أطلق عليهم ببساطة منذ زمان " الكندى " (+ ٨٧٣ م) [٢٧] اسم الفلاسفة .

فكيف ظهر إلى الوجود هذا النسق من التفكير الذى يوصف ببساطة بأنه "كلام " وما الفقرات التى تتناول تاريخه التى يمكن أن تُضم معا ؟ ذلك ما يوجد فى أعمال ثلاثة كُتبت بالعربية اثنان لمسلمين هما : الشهرستانى (١٠٨٦ – ١١٥٣ م) وابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) وواحد ليهودى هو ابن ميمون (١١٣٥ – ١٢٠٤م) .

(٢٣) هو أبو عمران موسى **بن ميمون** بن عبد الله . ولد بقرطبة سنة ١١٣٥ م وعاش فى الأندلس والمغرب ثم فى القاهرة حيث توفى بها سنة ١٢٠٤ م . كان طبيبا للأسرة " السلطانية الأيوبية " . عاصر ابن رشد والتقى به وتأثر بفلسفته كثيراً . وهو أبرز أعلام الفكر اليهودى . من كتبه : شرح على " المشنا " سمّاه " كتاب السراج " ، ترجم فيما بعد من العربية إلى العبرية فى القرن الثالث عشر ثم إلى اللاتينية والألمانية فى القرن السابع عشر ، و" ثمانية فصول فى وحدانية الله " ، و " دلالة الحائرين " ألّفه بالعربية بحروف عبرية . وله بالعبرية " مشنى توراة " أى إعادة الشريعة ، وذلك بالإضافة إلى كتبه الطبية " . (المترجم) .

(٢٤) موسى بن ميمون : « دلالة الحائرين » ص ١٢٣ . (وانظر : ص ١٨١ من النشرة العربية للكتاب بعناية حسين أتاى) . (المترجم) .

(٢٥) هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الشهير **بابن خلدون** . ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ/١٣٣٢ م . كانت إقامته بمصر وتوفى بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦ م . شارك ابن خلدون فى الحياة السياسية واكتسب خبرة عميقة بأحوال البشر . من أعظم مؤرخى عصره . وهو فيلسوف للتاريخ ومؤسس لعلم العمران البشرى " علم الاجتماع " وكاتب موسوعى . كتابه الرئيسى هو كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر " – فى ثلاثة أقسام : يؤلف القسم الأول " مقدمته " الشهيرة التى يعرض فيها الأصول العامة لعلم التاريخ ويضع أسس فلسفة ناضجة لتاريخ الشعوب الإسلامية ، إلى جانب خلاصة موجزة للثقافة النقلية والعقلية ، ويحتوى القسم الثانى على تاريخ الشعوب الإسلامية وما جاورها ، والقسم الثالث يحتوى على تاريخ البربر والأسر الإسلامية فى الشمال الإفريقى. (المترجم) .

(٢٦) ابن خلدون « المقدمة » – الجزء الثالث ، ص ٤١ .

(٢٧) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق **الكندى** الملقب بـ " فيلسوف العرب " لأنه أول من اشتغل بالفلسفة من ذوى الأصول العربية . ازدهر فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى . تلقى تعليمه فى البصرة ثم فى بغداد . شارك فى تهذيب الترجمات الفلسفية عن اليونانية وعن السريانية ، وقد كان فى بدايته معتزليا ، وشارك معتزلة عصره فى الرد على الثنوية والملحدين . اهتم بالرياضيات والطب . جمع فى تصانيفه بين الشرع والمعقولات وحاول التوفيق بين الفلسفة والدين على طريقة الأفلاطونية المحدثة . ويمثل الكندى على وجه العموم دور الانتقال من " الكلام " إلى الفلسفة الخالصة . كان يُعد من أعظم مفكرى عصره . ومن أشهر تلاميذه أحمد بن محمد الطيب السرخسى (+٨٩٩ هـ) وأبو معشر بن محمد البلخى (+ ٨٥٥ م) . (المترجم).

(أ) علم الكلام فى نظر " الشهرستانى " و " ابن خلدون "

يمر تطور الإسلام ، فى الفترة التى تشملها هذه الدراسة بمرحلتين : **الأولى** هى مرحلة قيام نسق موحَّد من الاعتقاد انطلاقًا من تعاليم عديدة متفرقة فى القرآن ؛ والمرحلة الثانية هى نشأة " البدع " heresies .[٢٨] وقد هيمن على المرحلة الأولى أولئك الذين نسميهم بـ " **السلف** "[٢٩] ، وهو اصطلاح أطلق على **صحابة** رسول الله وعلى "**التابعين** "[٣٠] الذين صحبوا الصحابة . وما وافق عليه هؤلاء السلف يُعدُّ أساسا لما يمكن أن نطلق عليه العصر الذهبى الأول للدين الإسلامى . وسوف نشير إلى " **السلف** " إما على أنهم أوائل المسلمين أو على أنهم الأتباع الأوَّل للإسلام أو نشير ببساطة بكلمة

(٢٨) يستخدم المؤلف كلمة heresies هنا للإشارة إلى البدع المستحدثة التى شَذَّ بها بعض المسلمين عن موقف أوائل السلف الذين توقفوا عن تأويل الآيات القرآنية فحملوها على ظاهرها . وسيعود المؤلف - بعد ذلك - فى مواضع كثيرة إلى استخدام كلمة innovations ليدل بها على ذات المعنى ، وهى فى رأينا أدق فى التعبير عن المواقف الفكرية المستحدثة فى الإسلام ، على ما بين الكلمتين من تفاوت واضح فى مدى انطباقهما على عقائد المتكلمين . ويصعب أن نرى بالفعل فى استخدام المؤلف لكلمة heresies ما يدل على ما كان يقصده من معانى كلمة " الهرطقة " والتى تعنى الرفض الصريح أو الخروج على أصل متفق عليه من أصول العقيدة ، على نحو ما ظهر فى الانشقاقات المتعاقبة للعقيدة المسيحية (ومعلوم أن الكلمة فى أصلها يونانية هى hairesis بمعنى اختيار رأى أو استعماله على النقيض من طرائق التفكير التى تجمع الكثرة عليها) ، أو ما يقصد من معانى كلمة " الزندقة " المعرَّبة - عن الفارسية والتى تدل على من يظهر الإسلام ويبطن المانوية - أو كلمة " الإلحاد " - العربية الأصل - والتى استعملت كلها للتعبير عما يغاير جوهر العقيدة الصافية أو يتناقض معها ، ومعلوم أن كل من انتسب إلى طوائف المتكلمين المسلمين على تباين نزعاتهم قد التقت مقاصدهم على الدفاع عن أصول الدين وإبطال حجج المعارضين له ، ومما له دلالة فى هذا الشأن ما يذكره أبو الحسن الأشعرى فى مفتتح كتابه " مقالات الإسلاميين " من أن المسلمين " اختلفوا بعد نبيهم - صلى الله عليه وسلم - فى أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضا ، فصاروا فرقا متباينة وأحزابا مشتتين ، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم " . (المترجم) .

(٢٩) ابن خلدون : " المقدمة " ، حـ ٣ ص ٣٧ .

(٣٠) المصدر السابق ، حـ٣ ، ص ٣٦ .

السَّلف إلى الإسلام الصحيح أو إلى المسلمين من أصحاب الدين الصحيح ، كل ذلك حسبما يقتضيه السياق .

ويشتمل الدين الذى تشكَّل من تعاليم القرآن على نوعين من التكاليف ، وفق ما يرى ابن خلدون : " **التكاليف البدنية** " و " **التكاليف القلبية** "(٣١) . يحتوى القسم الأول على " الأحكام الإلهية التى تحدده تكاليف " أبدان المسلمين " وهذا هو الفقة(٣٢) ، وهو اصطلاح يفيد فى معناه الأصلى " الفهم والمعرفة " ، واستخدم فى أول الأمر بمعنى محدود هو " الاجتهاد " ، أى استعمال الرأى الخاص لتقرير مسائل شرعية فى غياب أى سابقة تنطبق على الحالة موضوع المسألة، لكنه اكتسب فيما بعد المعنى الأشمل للدلالة على التشريع الإسلامى القائم على مصادر أربعة هى :

١ – القرآن .

٢ – السُّنة .

٣ – القياس .

٤ – الإجماع(٣٣).

(٣١) المصدر السابق ، حـ ٢ ص ٣٨٦ . وفى ذلك يقول ابن خلدون مانصه « .... صار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الأحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات ، وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ، ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الأذواق والمواجيد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها .. (ص ١١٠٠ ، بتحقيق على عبد الواحد وافى ، مكتبة مصر ، القاهرة) . (المترجم) .
ونفس التمييز بين « أعمال القلوب » و« أعمال الجوارح » نجده عند « المحاسبى » فى كتابه « الرعاية لحقوق الله » ، ص ٤٣ ، وعند « الغزالى » فى « كتاب شرح عجائب القلب » من « الإحياء » حـ ٣ ص ٤٠ ، كما نجد تمييزاً بين « فرائض القلوب » و « فرائض الجوارح » عند بحايا Bahya فى كتابه « الهداية إلى فرئض القلوب » ،المقدمة ، ص ٥ .
وانظر أيضاً المراجع التى أوردها جولد تسيهر Goldziher فى Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-sekte, p. 109.

(٣٢) ابن خلدون : « المقدمة » ، نفس الموضع السابق .

(٣٣) انظر : « دائرة المعارف الإسلامية » ، مادة : « فقه » التى كتبها « جولد تسيهر » ، المجلد الثانى ، ص ١٠٩ ومابعدها .

والنوع الأخير من الواجبات يتعلق بـ " الإيمان " ، الذى يُعرف بأنه " تصديق بالقلب وإقرار باللسان "[٣٤] ويتكون من عقائد ست تقررت فى الدين تبعًا لحديث النبى نفسه حينما سُئل عن الإيمان فقال : أن تؤمــن :

١ - بالله،

٢ - وملائكـته،

٣ - وكتبه،

٤ - ورُسُلــه،

٥ - واليــوم الآخــر.

٦- وتؤمــن بالقــدر خيـره وشـرّه [٣٥]. هـكذا يـعـنــى " الكــلام " علم التوحيد theology في مقابل " الفقه " الذى يعنى التشريع . ومناقشة مسائل " العقائد الإيمانية " الست هـى التى تشكّل - فيـمـا يرى ابن خلدون - " علـمَ الكــلام "[٣٦]. ولا يوجـد - فيمـا أعلم - ما يجعلنا نعرف على وجه الدقة متى أصبح لفظ الكلام يُستخدم بهذا

(٣٤) ابن خلدون : « المقدمة » ، حـ ٢ ص ٣٢ ، وانظر : ص ٣٥ .
(٣٥) المصدر السابق ، ص ٣٥ .
(٣٦) المصدر السابق ، حـ ٢ ، ص ٣٨٦ ، وانظر حـ ٣ ، ص ٣٥ . ومغزى هذه العبارات هو أن هذا النسق المخصوص يُسمَّى بـ « الكــلام لأنــه يتعلّق بـ « الإيمــان الذى هو بحكم تعريفه أمر من أمور الكلام أى الإقرار باللـسان ، وانظـر فيـما يلى الحـاشية رقـم ١٥٥ . وهـذا التفسير لمعنى اصطلاح « الكلام » لا يذكره « الفتازانى » ضمن التفسيرات العديدة له التى بلغت عنده ثمانية .
« والحقيقة ، أن النسفى أورد ستة أقوال فى سبب تسمية هذا العلم بـ « علم الكلام » - وهذه الأقوال هى :
- لأن عنوان مباحث المتكلمين فى العقائد كان : « الكلام فى كذا وكذا » .. فُسمّى الكلام .
- ولأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ، فهو لها كالمنطق للفلسفة .
- ولأن هذا العلم لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين ، على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل والمطالعة .
- ولأنه أكثر العلوم خلافا فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم .
- ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من الكلام .
- ولأنه يقوم على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان لذلك أكثر العلوم تأثيراً فى القلب وتغلغلاً ، فسمى الكلام مشتقا من الكلم وهو الجرح . (العقائد النسفية ، ص ٦) (المترجم) .

المعنى الاصطلاحي . ونفهم من عبارات " الشهرستانى " أنه كان هناك علم كلام سابق على نشأة الاعتزال على يد واصل ابن عطاء (+ ٧٤٨)[٣٧][٣٨] وأن " رونق الكلام " ابتدأ من " عهد هارون الرشيد " (٧٨٦ -٨٠٩ م)[٣٩]

وربما يمكن أيضا الاستدلال على وجود كلام سابق على الكلام الاعتزالى من استخدام اصطلاح " المتكلمين " عند " ابن سعد " (+ ٨٤٥م)[٤٠] فى الإشارة إلى أولئك الذين كانوا يناقشون وضع مرتكبى الكبيرة فى الإسلام الذى أثارته فرقة " المرجئة " السابقة على الاعتزال[٤١] ومن استخدام اصطلاح " يتكلم " عند " ابن قُتيبة

(٣٧) انظر فيما يلى ص ٦٨ - ٦٩ .

(٣٨) **واصل بن عطاء الغزّال** (٨٠ - ١٣١ هـ = ٦٩٩ - ٧٤٨ م) ، هو مؤسس فرقة المعتزلة وواضع أصولها الخمسة وهي : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . أنكر الصفات القديمة للذات الإلهية ، وحارب الثنوية والجبرية ، واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسُّنة والإجماع ، ودافع عن حرية الإرادة الإنسانية . (المترجم) .

(٣٩) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ١٩ .

(٤٠) أبو عبد الله محمد **بن سعد** بن مانع البصرى الزهرى . ولد سنة ١٦٨ هـ = ٧٦٤ و٧٦٥ م وتوفى سنة ٢٣٠ هـ / ٨٥٤ م . درس على أكابر المحدِّثين فى عصره وبخاصة محمد بن عمر الواقدى . كتابه الرئيسى وهو " كتاب الطبقات " كتاب شهير فى تاريخ النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين حتى عصره . (المترجم) .

(٤١) Golgdziher, vorlesungen über den Islam (1910), p. 100 (English, p. 105).

والإرجاء يُقال بمعنين : أحدهما التأخير والثانى إعطاء الرجاء و« المرجئة » اسم يُطلق على جماعة من المسلمين بالمعنى الأول للإرجاء ؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النيّة والقصد ، أو بالمعنى الثانى لأنهم كانوا يقولون : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقْضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . فعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان ، والمرجئة هي رد فعل على تطرف الخوارج فى تكفير مرتكب الكبيرة ، وجماعات المرجئة عديدة ومختلفة فيما بينها . ونجد « الشهرستانى » يدرج ضمن المرجئة : « الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب » ، الذى كتب « كتاب فى الإرجاء » - وهو أول كتاب فى العقائد ظهر فى الإسلام ، و« سعيد بن جبير » .. و« مقاتل بن سليمان » و« أبا حنيفة » و« أبا يوسف » و« محمد بن الحسن » .. وكلهم أئمة حديث يُكَفِّرون أصحاب الكبائر ولم يحكموا بتخليدهم فى النار خلافاً للخوارج والقدرية . (المترجم) .

(٨٢٨ – ٨٨٩ م) فيما يتعلّق بمناقشة مسألة حرية الإرادة عند " غيلان "[٤٢] السابق للمعتزلة[٤٣]. ويشير " ابن خلدون " كذلك ، إلى المتكلمين الذى ازدهروا قبل قيام "الاعتزال "[٤٤].

فضلا عن ذلك فإننا لا نعرف من " ابن خلدون " وجود المتكلمين السابقين على المعتزلة فحسب بل ونعرف أيضا كيف تأسّس علم الكلام عند أولئك المتكلمين ، وعلى أى نحو كان ذلك التأسيس. هكذا نجده يقول ، فى فقرة تتناول الأحوال الدينية فى الإسلام قبل قيام " المعتزلة " : إن أوائل المسلمين فى محاولتهم تفسير موضوعات الإيمان لجأوا إلى آيات القرآن وإلى مرويات السُّنة. وعندما حدثت فيما بعد اختلافات حول " تفاصيل العقائد " ، بدأ استخدام " الاستدلال بالعقل " زيادة إلى الدليل المستمد من السُّنة ، وبهذه الطريقة ظهر علم الكلام "[٤٥]. والاختلافات حول مسائل العقائد التى

(٤٢) " **غيلان الدمشقى** " . أخذ القول بنفي القدر عن " معبد الجهنى " وتمادى فيه . استدعاه " عمر بن عبد العزيز " (٩٩ – ١٠١ هـ) وامتحنه . وبعد ذلك امتحنه هشام بن عبد الملك ولما أقر بنفي القدر أمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات وصلب على باب دمشق . (المترجم) .

(٤٣) انظر : « كتاب المعارف » (نشرة F.wustenfeld سنة ١٨٥٠) ص ٢٤٤ مقتبسة من ترجمة Haarbrücker لكتاب الشهر ستاني « الملل والنحل » ص ٣٨٩ .

و «**ابن قتيبة**» هو أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينورى . ولد فى بغداد سنة ٨٢٨ – ٨٢٩ م . من أصل إيرانى . ازدهر فى دينور ثم فى بغداد حيث توفى سنة ٨٩٩ م . لغوى ومفسر ومؤرخ . أهم كتبه « عيون الأخبار » ورسالة فى التاريخ العام بعنوان « المعارف » و « تأويل شكل القرآن » ، وله فى النقد الأدبى كتاب « أدب الكاتب » وكتاب « الشعر والشعراء . (المترجم) .

(٤٤) انظر فيما يلى ص ٢٥ – ٢٨ .

(٤٥) ابن خلدون : المقدمة » ، جـ ٢ ، ص ٢٨٥ : ونص عبارة ابن خلدون هو على النحو الآتى : « هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسُّنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة . إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة ، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام » لـ « المقدمة » ، بتحقيق على عبد الواحد وافى ، ص ١٠٧٦) .

ويذكرنا قول ابن خلدون هنا بما سبق أن أثبته الشهرستانى فى « الملل والنحل » من أن شيوخ المعتزلة سمّت فنها باسم الكلام « إما لأن أظهر مسألة تكلّموا وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام » أى كلام الله بين القدم والحدوث » فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . (« الملل والنحل » ، ص ١٨) .

وفى موضع آخر يُعلّل ابن خلدون تسمية « علم الكلام » بقوله عن المعتزلة : « وكانت طريقتهم تُسمّى علم الكلام : إما لما فيها من الحجاج والجدال ، وهو الذى يسمى كلاما ، وإما أن أصل طريقتهم نفى الكلام » . « يقصد ابن خلدون بذلك نفى المعتزلة لوصف الله بأنه متكلم على الحقيقة » (« المقدمة » ، ص ١٠٨٨ من نشرة : وافى » .
=

أدت – فيما يرى ابن خلدون – إلى قيام علم الكلام ، تشير بوضوح تماما إلى تلك المشكلات السابقة على الاعتزال مثل وضع مرتكب الكبيرة وحرية الإرادة اللتين ذكرناهما ، ومثل مشكلة **الآيات المتشابهة** في القرآن ، والتي سوف نذكرها في سياق مناقشتنا فيما بعد. وفيما يتعلّق بمقصد ابن خلدون من " الاستدلال " بالعقل زيادة إلى النقل " ، الذي أدى إلى قيام علم الكلام ، وكان مستخدما – مِن ثَمَّ – في الكلام ، فيمكن فهمه من التمييز الذي يقيمه في موضع آخر بين " العلوم الفلسفية " و " العلوم النقلية "[٤٦] وتحت هذه الأخيرة يُدخل " ابن خلدون " كلا من " الفقه " و " الكلام " ، واصفا الفقه بأنه " أصل العلوم النقلية [٤٧] ، وقائلا عن العلوم الفلسفية : " إن موضوع كل علم من هذه العلوم ومشكلاته التي يعالجها ، ومناهج الاستدلال التي يستخدمها في حل هذه المشكلات " كل ذلك أصله طبيعة الوجود الإنساني من حيث إن " الإنسان كائن عاقل "[٤٨]. أما بالنسبة للعلوم النقلية " فإنه لا مجال فيها للعقل ، فيما عدا أن العقل يمكن استخدامه في إلحاق **الفروع** من مسائلها **بالأصول** "[٤٩] ؛ " **أي النقل الكلي** "[٥٠].

= وقريب من هذا مايشير إليه « عبد الرازق الأهيجي » في تعليله للتسمية بـ « علم الكلام » ، وذلك في قوله : « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ماعداه ، كما يقال في الأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام » (« شوارق الإلهام في شرح تجريد العقائد » ، ص ٤ ، ط ، طهران) . وقد اختار « ابن خلكان القول : « إن هذا العلم سُمي الكلام لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل « أمخلوق هو أم غير مخلوق » فتكلم الناس فيه فَسُمِّي هذا النوع كلاما واُختص به . (وفيات الأعيان ، حـ ١ ، ص ٦٨٧) . (المترجم) .

(٤٦) ابن خلدون : « المقدمة » ، حـ ٢ ، ص ٣٨٥ .

(٤٧) المصدر السابق ، نفس الموضع وص ٣٨٦ ، وفي ذلك يقول ابن خلدون .
« العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليمًا هي على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره ، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه . والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية ؛ وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها ... والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي ، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل ، وهو نقلي ، فرجع القياس إلى النقل لتفرعه عنه . (« المقدمة » ، ص ١٠٢٥ – ١٠٢٦) (المترجم) .

(٤٨) المصدر السابق ، ص ٣٨٥ .

(٤٩) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

غير أن " ابن خلدون " يصف نتائج هذا الاستخدام المحدَّد للعقل بالتالى بأنها " **الأدلة العقلية** " المستخدمة فى علم الكلام فيما يتصل بمسائل الاعتقاد(٥١).

والمغزى الكامل لهذه المقابلة بين نوعى " العلوم – كما يمكن أن يُفهم من عبارات " ابن خلدون " عن العلوم النقلية والتى تأتى مباشرة عقب عبارته التى أوردناها(٥٢)، وكذلك من عباراته فى مناقشته لأحد العلوم الفلسفية ، وهو المنطق – إنما يمكن تقريره على النحو التالى : هذان النوعان من العلوم يحاولان استخراج شىء مجهول من شىء معلوم ، أو ، باستخدام مصطلحات " الكلام " ، يحاولان استخراج **الغائب** من **الشاهد**. (٥٣) إن المجهول يُسمَّى ، فى العلوم الفلسفية ، " **مطلوبا** "(٥٤) والمعلوم يُسمَّى " **مقدمة** "(٥٥) ، وفى العلوم النقلية ، كما رأينا يسمَّى المجهول " **فرعا** " ، ويُسمَّى المعلوم " **أصلا** " أو " سنَّة عامة " General tradition.(٥٦) إن المقدمة فى العلوم الفلسفية هى – فيما يقول " ابن خلدون " معنى كلى universal يكوِّنه العقل الإنسانى عن طريق التجريد من الموضوعات الحسيَّة(٥٧) ؛ والأصل فى العلوم النقلية – فيما يقول " ابن خلدون " – هو " الشرعيات " عن الكتاب والسُّنة المشروعة لنا من **الله ورسوله** "(٥٨).

(٥١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥٢) المصدر السابق ، حـ٣ ص ١٠٨ ، ١١٢ .

(٥٣) الغزالى : « معيار العلم » ص ٩٤ . ويقول الغزالى عن المنطق : « إن مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة فى ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك . فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب إذا روعيت أفضت إلى المطلوب وإن أهملت قصرت عن المطلوب . والصواب من هيئته وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب . فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال < هو > هذا . (« معيار العلم » ، ص ٢٧ ، بتحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٢) . ويقول ابن خلدون أيضا : إن « المنطق علم يعصم الذهن عن الخطأ فى اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة ... » (المقدمة ص ١١١١) . (المترجم) .

(٥٤) ابن خلدون : « المقدمة » حـ ٣ ، ص ١١٠ .

(٥٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

وتعبير « المقدمات العقلية » يستخدمه « ابن خلدون » أيضا كوصف لنظريات الجوهر الفرد والخلاء التى جاءت عند الباقلانى باعتبارها أساسًا تقوم عليه بعض الأدلة . (« المقدمة » ، حـ ٣ ، ص ٤٠) .

(٥٦) انظر الحاشية رقم ١٩ ، وكذلك : ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » ، ص ٦٥ .

(٥٧) ابن خلدون : « المقدمة » حـ ٣ ، ص ١٠٨ – ١٠٩ .

(٥٨) المصدر السابق ، حـ ٢ ص ٢٨٥ . ولا يستخدم اصطلاح « شرعيات » هنا عند « ابن خلدون » بالمعنى الضيق لكلمة « قوانين » ، لأن العلوم النقلية التى تكون الشرعيات فيها هى الأصل لاتشتمل عنده على الفقه فحسب بل تشتمل على « الكلام » أيضا . وانظر مثل هذا الاستخدام الواسع للفظ « الشرعيات » عند « التفتازانى » ، ص ٧ – ٨) .

وفي وصف المنهج الذى نستدل به على المجهول من المعلوم فى كلا هذين النوعين من العلوم : الفلسفى والنقلى يستخدم " ابن خلدون " نفس الاصطلاح العربى "قياس "[٥٩] . لكننا نعلم من مصادر أخرى أن لاصطلاح القياس أصلا مختلفا ومعنى مختلفا فى كل نوع من هذين النوعين من العلوم . ففى مجال العلوم النقلية ، ظهر اصطلاح " القياس " بما هو منهج استدلال من مقدمات مشروعة فى الكتاب والسنّة فيما يتعلق بمسائل شرعية فى " الفقه " ، حيث كان يعنى " المماثلة " analogy. والاصطلاح ، كما ظهر بهذا المعنى ، هو ترجمة للاصطلاح العبرى hekkesh المستخدم فى " شريعة التلمود " بذات المعنى[٦٠]. ولفظ " القياس " يستخدم فى العلوم الفلسفية ترجمة للاصطلاح اليونانى Syllogismos، [٦١] وبنفس المعنى يستخدمه "ابن خلدون "[٦٢] فى مناقشته لعلم المنطق ، الذى يصفه بأنه " أول العلوم الفلسفية " .

على ذلك ، فعندما يقولَ «ابن خلدون» إنه ، مع اختلاف الآراء فى مسائل العقائد[٦٣] ظهر هناك " الاستدلال بالعقل " ، فإنه كان يقصد أن المتخاصمين حول هذه المسائل قد

(٥٩) المصدر السابق ، جـ٢ ص ٣٨٥ ، جـ٣ ص ١١٠ . ومن الملاحظ أن القياس أستخدم أولاً مرادفًا « للرأى » وإن كان مجال الحكم الشخصى فيه أضيق منه فى الرأى . وكان ظهوره فى الأحكام الفقهية يعنى استنباط حكم الشبيه من شبيهه أو نظيره ، أو استنباط حكم القليل من الكثير (استناداً إلى أن ما يصدق على الكل يصدق بالتبعية على أجزائه) ، أو باستخراج علّة الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة (وهو ما يُعرف بالقياس الاستدلالى) . والقياس بهذا المعنى يقابل الـ analogy ويغاير الاصطلاح الفلسفى للقياس Syllogism بمعنى لزوم النتيجة من مقدمتين . وهذا المعنى الفلسفى للقياس لم يعرف إلا بعد ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى العربية . (المترجم) .

(٦٠) Margoliouth, "Omar's Instructions to the Kadi, JRAS" (1910) , p.320, Schact, the origins of Muhammadan Jurisprudence , p. 99 .

(٦١) انظر الترجمة العربية للقياس فى « التحليلات الأولى » لأرسطو : Anal . Pri. 1,2, 24b, 18
وفى مواضع أخرى من نفس الكتاب ونقرأ فى الترجمة العربية ما نصه :
« أما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها . وأعنى : « بذاتها » أن تكون لا تحتاج فى وجوب ما يجب عن المقدمات التى ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات » .
(منطق أرسطو : التحليلات الأولى » ص ١٤٢ – ١٤٣ ، نقل تذارى (ثيادورس) ، بتحقيق عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ، ١٩٨٠) . (المترجم) .

(٦٢) ابن خلدون : « المقدمة » ، جـ٣ ص ١٠٨ – ١١٠ .

(٦٣) المصدر السابق ، ص ٨٧ .

استعاروا من " الفقه " منهج " **القياس** " أى " المماثلة " **analogy** ، الذى كان مستخدماً في مسائل الأحكام والمعاملات الشرعية ثم طُبِّق بعد ذلك على مسائل الاعتقاد . وعندما يقول إنه بذلك " حَدَث الكلام " فإنه كان يقصد إذن أن اسم الكلام قد أُطلق على تطبيق منهج المماثلة هذا على مسائل العقائد تمييزًا له عن استخدامه الفقهى فى مجال الأحكام والمعاملات الشرعية ، لأن الكلام يعنى " الحديث " ، والإيمان بحكم تعريفه هو ، كما رأينا " إقرار بالقلب وتصديق باللسان "[٦٤] بينما يشير الفقه ، فى المقابل ، إلى " العمل " لأنه عبارة عن " أحكام الله تعالى فى أفعال المكلَّفين "[٦٥]. لكن سوف يلاحظ أن "ابن خلدون " لا يقول لنا مَن من الذين اشتركوا فى مناقشة هذه المسائل الحادثة فى العقيدة كان هو الذى استخدم هذا المنهج الجديد فى الاستدلال. والذى يمكن استنتاجه من صمته حول هذه النقطة هو أن ذلك المنهج الجديد فى الاستدلال قد استخدمه ليس فقط أولئك الذين يصفهم بأنهم أدخلوا **البدع** بل وأولئك الذين اتبعوا تعاليم **السلف** كذلك . وسوف نناقش فيما بعد ما يقصده ابن خلدون **بالبدع** هنا[٦٥أ].

إن الفرق التى ظهرت فى الإسلام كثيرة[٦٦] وأكثر منها الاختلافات حول مسائل العقيدة . غير أننا سنتناول فحسب ، تبعا لأهداف دراستنا الراهنة ، اختلافات بعينها تتعلق بمسألتين إيمانيتين هما المسألة الأولى والمسألة السادسة ، أى الإيمان بالله ، وهو ما يعنى الإيمان بالتصور الصحيح عن "الله" ، والإيمان بالقدر **Predestination** وهو ما يعنى الإيمان بسلطان الله على الأفعال الإنسانية . فلقد ظهرت ، فيما يتعلق بهاتين المسألتين الإيمانيتين ، اختلافات فى الإسلام حتى قبل قيام "الاعتزال " ، وهى الاختلافات التى أدت إلى مجالات عُرِفت اصطلاحًا بـ " الكلام ".

(٦٤) انظر فيما سبق ص ٤ ، وفى هذا المعنى يقول ابن خلدون « إن المعتبر فى التوحيد هو الإيمان فقط الذى هو تصديق حكمى ، فإن ذلك من حديث النفس ، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس ، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد (« المقدمة » ص ١٠٧٢) وفى حديث ابن خلدون هذا تصوير دقيق لمعنى الإيمان فى العقيدة الإسلامية (المترجم) .

(٦٥) انظر فيما سبق ص ٤ . وهنا يقول ابن خلدون « الفقه هو معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، وهى متلقاة من الكتاب والسنّة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة » . (« المقدمة » ، ص ١٠٤٥) . (المترجم) .

(٦٥أ) أنظر فيما يلى ص ٥٢ – ٥٤ .

(٦٦) البغدادى : الفرق بين الفرق » ، ص ١٢ .

كانت اختلافات السابقين على المعتزلة عن التصور الصحيح لله هي - فيما يرى " ابن خلدون " - تلك التي تتعلّق بالتشبيه anthropomorphism . وهذه الاختلافات نتجت عن الأوصاف المتباينة(٦٧) التي وُصف الله بها في القرآن . فمن ناحية " ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة ، وهي سلوب كلها "(٦٨) ومن ناحية أخرى ، " وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه "(٦٩). هذه الآيات المتباينة ، فيما يرى ابن خلدون ، أدت إلى آراء ثلاثة :

(٦٧) الاعتقاد بوجود أوصاف متباينة للذات الإلهية - في القرآن الكريم - وهم يرتفع بالنظر إلى النص القرآني في مجموعه من ناحية ، وبالانتباه إلى طبيعة الخطاب الديني من ناحية أخرى . وجدير بالملاحظة أن أكثر المواقف الدينية تطوراً هو ما يجتمع فيه الإيجاب والسلب في الإشارة إلى الذات العليّة . والإسلام بما هو ديانة تنزيه خالص تُذكر فيه ذات الله سبحانه بما ينفي عنها أي صفة من صفات النقص من موت أو نسيان أو غفلة أو ضلال أو نحوه ، كما تُذكر - في آيات الأسماء وفي غيرها من الآيات الكريمة - بكل ضروب الكمال على إطلاقه التي لا يشاركها فيه أحد من الخلق . وكما نبّه الله تعالى إلى أسمائه ليُعرف نبّه سبحانه إلى أنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ وأنه تعالى ﴿ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ ﴾ وأنه ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ وذلك لكي لا يخطر في الوهم أن ذاته معطلة عن الفاعلية أو أن وجوده ، الذي هو الوجود في ذاته ، مناف لطبيعة الوجود ، أو أن ذاته لا تُعنى بسواها مع الموجودات ، أو أن غيره مكتف في وجوه بذاته ومحكوم في وجوده بطبيعته التي وجِد عليها - كما شاع من قبل في عقائد وفلسفات سابقة على الإسلام . هذا إلى أن لغة الخطاب الديني الذي يستوعبه الوجدان الإنساني لا يمكن أن تأتي مفرطة في التجريد أو تلجأ إلى سلب كل صفة أو علاقة يشاربها إلى الذات الإلهية التي لا يمكن التعبير عنها أصلاً ، وعلى هذا اتسعت هذه اللغة لأساليب الرمز والمجاز ؛ ترسيخاً للإيمان الديني في النفوس - خاصة وأن كثيراً من الناس لا يقع له التصديق إلا من التخيّل . كما نبّهت هذه اللغة العقل الإنساني القادر على التجاوز والعلوّ إلى سر التوحيد « الذي لا يُدرك بوهم ولا يُقدّر بفهم » . وأشار تعالى إلى أنه « الظاهر » « الباطن » . ولا يكون التباين والاختلاف بين الإيجاب والسلب أو بين الظهور والبطون إلا للموجود المحدود المقدّر الذي لوجوده ابتداء كما أن له انتهاءً والذي يظهر بوجوده ويحتجب بعدمه . وبهذا يكون للموجود المحدود ندٌّ كما يكون له ضدٌّ ، وطبيعة الصفة فيه تكون بالطبع تابعة لطبيعة الموصوف . وليس التباين المتوهم في النص بدال على أي درجة من درجات التباين الحقيقي في طبيعة الوجود الإلهي ، لكنه تباين - بالفعل - في النظر إليه أو في مستويات الوعي بحقيقته القصوى . وكما يقول « ابن سينا » في رسالة العشق » : إن « الخير الأول ظاهر متجل لجميع الموجودات. ولو كان ذاته محتجبا عن جميع الموجودات بذاته ، غير متجلٍّ لها ، لما عُرف ، ولما نيلَ منه بتة . ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير لوجب أن يكون في ذاته المتعالية عن قبول الغير تأثير للغير وهذا خُلْف . بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن تجلّيه يحتجب فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص" . وبهذا يؤكد « ابن سينا » على حقيقة إيمانية وهي حضور الله في وعي المؤمن حينما يرتقي من الكثرة إلى الوحدة ، فيفقه إذ ذاك تسبيح ما في السموات وما في الأرض لله رب العالمين . (المترجم) .

(٦٨) ابن خلدون : « المقدمة » ، جـ٣ ، ص ٣٦ .

(٦٩) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

أولاً ، رأى السَّلف " الذين غَلَّبوا أدلة التنزيه "[٧٠]. ومرجع ذلك عند " ابن خلدون " هو " كثرة "[٧١] آيات التنزيه و " قلّة " آيات التشبيه ، وأيضا " لوضوح دلالة آيات التنزيه ... وهى آيات سلوب كلها وصريحة فى بابها "[٧٢] ويجب القول إن هذا التفسير لايتطابق إلا تطابقًا جزئيًا مع ما نجده فى القرآن بالفعل. حقا ، إن القرآن يشتمل على آيات تنزيه جاءت في صيغة سلوب ، ونعنى بها الآية : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢ : ١١) ، وآية ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (١١٢ : ٤) . فهاتان الآيتان بالفعل ، أكثر وضوحًا فى إنكارهما للتشبيه من الآيات التى تصف الله بآيات لا تتضمن غير التشبيه . لكن المؤكد أن هاتين الآيتين الصريحتين فى تنزيههما ليستا بأكثر من تلك الآيات التى تتضمن التشبيه . ولكى نبرز تفسير " ابن خلدون فيمكن اقتراح أنه كان يعنى بتلك الآيات التى تتضمّن التشبيه ، على نحو ما سيذكر من بعد ، ما جاء منها بالتشبيه الغليظ أى " باعتقاد اليد والقدم والوجه،[٧٣] وأنه كان يعنى بآيات التنزيه التى هى سلوب كلها وصريحة في بابها ، لا الآيتين اللتين ذكرناهما هنا فحسب ، ولكن أيضا تلك الآيات التى تُدين الوثنية وعبادة آلهة أخرى مع الله ، وهى التى تفيد نفى التشبيه ضمنًا. وباستخدام الألفاظ على هذا النحو اقتنع " ابن خلدون " أن آيات التنزيه الصريحة التى جاءت فى صيغة سلوب هى أكثر من تلك التى تتضمن التشبيه فحسب ، مع أن الإحصاء قد لا يثبت صحة عبارته فى هذا الخصوص. وقد سلَّم السلف بآيات التشبيه ، فلم يتعرضوا لمعناها بتأويل ، لأنهم – فيما يقول " ابن خلدون " – " علموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل "[٧٤] .

ثانيًا وثالثًا ، بجانب أولئك الذين تبنّوا الرأى السابق ، يذكر " ابن خلدون " أنه قد وُجِدت قِلّة من " المبتدعة "[٧٥] . من هؤلاء المبتدعة فرقتان رئيستان : فرقة توغّلت فى

(٧٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٧١) المصدر السابق ، ص ٣٦ – ٣٧ .
(٧٢) المصدر السابق ، ص ٣٦ ..
(٧٣) المصدر السابق ، ص ٣٦ – ٣٧ .
(٧٤) المصدر السابق ، ص ٣٧ .
(٧٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

التشبيه الصريح مخالفة بذلك أى التنزيه المطلق[٧٦] ، وفرقة حاولت التوفيق بين آيات التشبيه وآيات التنزيه وذلك بتأويل آيات التشبيه[٧٧] . فالبعض تعاملوا مع الآيات التى تنسب إلى الله أبعاض الجسم الإنسانى مثل " اليد والقدم والوجه "[٧٨] بأن " أولوها بقولهم : " جسم لا كالأجسام "[٧٩] ؛ وآخرون أوّلوا الآيات التى تصف الله بأوصاف تتضمّن امتلاكه لجسم إنساني مثل " الجهة والاستواء والنزول والصوت والسمع "[٨٠] لتعني " صوتا لا كالأصوات ، وجهة لا كالجهات ، ونزولا لا كالنزول "[٨١] . ويرفض " ابن خلدون " هذا المنهج فى التوفيق محتجاً بأن أى صيغة من قبيل : " جسم لا كالأجسام " هى خرق لمبدأ عدم التناقض ، ذلك لأن صيغة كهذه تكون مساوية للقول بأن الله هو مثل غيره من الأشياء وليس مثلها كذلك[٨٢] .

ولفظ مبتدعة innovators الذى يصف " ابن خلدون " به كلا من غلاة المشبهّة وأولئك الذين استخدموا صيغة " جسم لا كالأجسام " ربما بدا لأول وهلة أنه مستخدم هنا بمعنى " هراطقة "Heretics لأن لفظ " بدعة " innovation يستخدمه من بعد – وبالمعنى الخاص للهرطقة – فى الإشارة إلى المعتزلة "[٨٣] .

(٧٦) المصدر السابق ، نفس الموضع . ويشير ظهور آراء جديدة – هنا – على نحو مفصل تتعلق بآيات التشبيه الواردة في القرآن إلى ما حدث بين أهل السُّنة قبل ظهور « الاعتزال » . ولا يوجد عند «الشهرستاني» ما يتطابق مع بيان كهذا .

(٧٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧٩) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨١) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص ٣٨ .

(٨٢) المصدر السابق ، نفس الموضع . وفى ذلك يقول « ابن خلدون » : وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك ، وآل قولهم إلى التجسيم ، ففزعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات ، جهة لا كالجهات ، نزول لا كالنزول ، يعنون من الأجسام . » (« المقدمة » ، ص ١٠٧٨) (المترجم) .

(٨٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

ومـهما يكن الأمـر ، فبسـبب تَبنّي الحنـابلة مؤخرًا لصيغة " جسم لا كالأجسام "[٨٤] وورود هذه الصيغة أيضًا على لسان " الأشعرى "[٨٥][٨٦] ، يتضح تمامًا أن ابن خلدون يستخدم ببساطة لفظ " مبتدعة " هنا للدلالة على أولئك الذين استحدثوا شيئًا جديدًا[٨٧] . ويتضّح من هذا ، تبعًا لما نعرفه من " ابن خلدون " ، أن صيغة " جسم لا كالأجسام " قد أُستخدمت

(٨٤) المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٤٤ ، ص ٤٧ .

(٨٥) على بن إسماعيل إسحاق أبو الحسن **الأشعرى** ، مؤسس فرقة الأشاعرة الكلامية . ولِد بالبصرة وتعلّم بها وتوفى ببغداد سنة ٣٣٠ هـ يرجع نسبة إلى الصحابى أبى موسى الأشعرى . انتهت إليه رياسة «الكلام» فى عصره . وعُرف بنظريته فى « الكسب » فى تقرير قدرة الإنسان على الفعل كسبًا ووقوعًا للإنسان وخلق الله . كان الأشعرى فى بدايته معتزليًا ثم تنكر للمعتزلة وانفصل عنهم ، بعد أن ناظر أستاذه أبا على الجبائى ، ورجع إلى حظيرة السنة ، لكنه اتخذ طريقًا وسطًا بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال . له مصنفات كثيرة منها: «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» و« الإبانة عن أصول الديانة » و«اللمع » ورسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ». لاقى مذهب الأشعرى قبولا عاما بين المسلمين فيما عدا جماعة من الحنابلة . وأكمل مذهبه بعده صفوة من علماء الإسلام أمثال « أبى بكر الباقلانى » (+٤٠٣) هـ و« ابن فورك » (+ ٤٠٦ هـ) و« أبى إسحاق الإسفرايينى » (+ ٤١٨ هـ) و« عبد القادر البغدادى » (+٤٢٩هـ) و« أبى بكر البيهقى » (+ ٤٥٨ هـ) و« أبى القاسم القشيرى » (+ ٤٦٥ هـ) و« أبى إسحاق الشيرازى » (٤٧٦ هـ) و« أبى المعالى الجوينى » (+ ٤٧٨ هـ) و« أبى حامد الغزالى » (+٥٠٥ هـ) و« ابن تومرت » (+ ٥٢٤ هـ) الذى نشر الأشعرية فى بلاد المغرب و« الشهرستانى » (+ ٥٤٨ هـ) . (المترجم) .

(٨٦) انظر الحاشية رقم ١٧ فيما يلى ص ١٥٧ . وراجع ما أثبتناه من قبل فى حاشيتنا عن : البدعة والزندقة والهرطقة . (المترجم) .

(٨٧) انظر الحواشى : ٦٩ ، ٩٨ ، ١٥٤ . وكذلك يصف « الشهرستانى » فى كتابه « نهاية الإقدام » الأشعرى بأنه واحد من الذين أبدعوا اعتقاداً معينًا فيما يتعلق بالقرآن خرق به إجماع السلف والحنابلة ، وبدون أن يقول الشهرستانى إن هذه البدعة هرطقة heresy . ومن المحتمل أيضًا أن لفظ « مبتدعة » عند «ابن خلدون » لم يكن يعنى – وهو يشير إلى غُلاة المشبهة – الدلالة على الهرطقة ، وهو يرى أن فرقة من غلاة المشبهة ظهرت بعد « المحنة » قد أدرجها « الشهرستانى » ضمن أولئك الذين« يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة » (الملل والنحل ، ص ١٩ – ٢٠) ، وانظر فيما يلى الحواشى رقم ١٣٠ ، ١٢٨ – ١٤١ . وعبارة « الشهرستانى » التى يشير المؤلف هنا إليها هى :« كانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات ، أى كلمات الله » دون التعرض لصفة أخرى وراءها . فكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخَلْقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر وراءها ؛ فأبدع الأشعرى قولا ثالثا وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع ، وحكم بأن ما نقرأه كلامُ الله مجازا لا حقيقة وهو عين الابتداع فهلا قال ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته » . (« نهاية الإقدام » ، ص ٣١٣) (المترجم) .

لدى البعض من أهل السُّنة فى معارضتهم للتشبيه الصريح وذلك قبل استخدامها عند هشام بن الحكم الشيعى(٨٨)(٨٩) ، الذى كان يقول بالتشبيه الصريح(٩٠) .

إن تصوّر الله على أنه جسم لا كالأجسام ، والذى يثبت " ابن خلدون " قول بعض المسلمين السابقين على المعتزلة به ، ليس تصورا جديداً فى تاريخ الدين . ففى المسيحية أكّده " ترتوليان " Tertullian(٩١) بجسارة(٩٢) ، وكما بيّنت فى موضع آخر ، فقد استند هذا التصور على أساس أن الله فى " الكتاب المقدس " ، سواء فى " العهد القديم " أو فى " العهد الجديد " لا يوصف أبدا بلفظ يدل على أنه " لا جسمى " incorporeal ، وإنما يوصف هنالك ، وعلى نحو مباشر فى " العهد القديم " بأنه

(٨٨) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٣٣ ، ص ٢٠٨ .

(٨٩) هو أبو محمد الشيبانى هشام بن الحكم الكوفى . من أكابر « الرافضة » ومشهوريهم . كان مجسماً من الغلاة وكان عارفًا بصناعة الكلام وله فيه مؤلفات كثيرة منها « الإمامة » و« القدر » ، و« الرد على المعتزلة » و« الرد على الزنادقة » و« الرد على من قال بإمامة المفضول » . كان من أصحاب جعفر الصادق ، وكان ينقطع إلى « يحى بن خالد » البرمكى . مات على الأرجح بعد نكبة البرامكة بمدة يسيرة مستترا سنة ١٩٠ هـ (المترجم).

(٩٠) المصدر السابق ، ص ٣١ .
إذ يبين الأشعرى أن أصحاب « هشام بن الحكم الرافضى » يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفىّ بعضه على بعض ... وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار فى مكان دون مكان ... ذو لون وطعم ورائحة ومجسّة ، لونه هو طعمه وطعمه هو رائحته ورائحته هى مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لونًا ولا طعماً هو غيره ، وزعموا أنه هو اللون ، وهو الطعم ، وأنه قد كان لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعموا أن المكان هو العرش » (« مقالات الإسلاميين » ، ص ٣١) . (المترجم)

(٩١) **ترتوليان** (١٦٥-٢٢٠م) . محام من قرطاجنة . اعتنق المسيحية وأصبح كاهنًا . انصرف إلى التأليف فى الدين وكان لاهوتيًا عميقًا متضلعًا من اليونانية تضلعه من اللاتينية . تعدّ مصنفاته أول الكتب المسيحية باللغة اللاتينية . حمل على الفلسفة واعتبرها أساس نشأة البدع فى المسيحية . أهم كتبه « كتاب دفاع » موجه إلى حكام الولايات المتحدة الرومانية يبين فيه عدم مشروعية اضطهاد المسيحيين ، و« كتاب إلى الأمم » يهاجم فيه الوثنية و« كتاب النفس » . (المترجم) .

(٩٢) Adv. prax. 7 (p L2, 162 c).

موجود لا يشبه أيًا من خلقه ، وهو ما استمد منه فيلون Philo [٩٣] والفلاسفة الكتابيون Scriptural Philosophers الآخرون بعده ، عقيدتهم فى لا جسمية الله[٩٤] . وعلى هذا النحو ، يمكن أن نضيف أيضا أنه لا يوجد فى القرآن لفظ يفيد وصف الله بأنه "لا جسم" ؛ وإنما يوصف بأنه موجود لا يشبه أيا من خلقه ، وهذا هو المعنى الأول للتنزيه ، أى تنزيه الله عن أى شبه بالمخلوقات . غير أنه من الصعب أن نقرر إمكانية وجود أصل ترتولياني لهذا الرأى فى الإسلام ، ذلك لأن التأثيرات المسيحية على علم الكلام قد جاءت إليه من المسيحية اليونانية لا من المسيحية اللاتينية ؛ ولم يكن رأى "ترتوليان" سائدًا فى المسيحية اليونانية[٩٥] .

(٩٣) « **فيلون** » : فيلسوف إسكندراني عاش فى القرن الأول الميلادى . ينتمى إلى أسرة إسرائيلية من أكبر أسرات الإسكندرية فى ذلك العصر . ألف كثيرًا من الكتب الفلسفية والدينية . فسر « العهد القديم » سالكًا فى ذلك مسلك الفلسفة اليونانية ، لا سيما الرواقية واصطنع مذهب التأويل المجازى فى الديانة اليهودية . مذهبه فى الأخلاق هو مذهب الرواقيين مصبوغا بصبغة يهودية أفلاطونية ؛ وبهذا الاتجاه كانت أخلاقياته أقرب إلى المسيحية من الأخلاقيات الرواقية . من مصنفاته : « مسائل وحلول » و « تفسير مجازى لسفر التكوين » و « موسى » و « تقريظ اليهود » . (المترجم) .

(٩٤) حجة « أوريجن » على « بعض » من يقولون إن الله من طبيعة جسمية نقية وأثيرية (In Joan XII, PG14, 432) لا تشير إلى رأى شبيه برأى « ترتوليان » ، أى أن الله جسم فريد فى ذاته Adv. prax. 7 (pL2, 162 c) لأن الجسم الفريد فى ذاته الذى يصف ترتوليان الله به هو جسم ليس حتى كأى جسم معروف من جنس ما يصفه « أوريجن » بأنه « نقى وأثيرى » . والرأى الذى يشير « أوريجن » إليه هو بالأحرى شبيه برأى « ثاوفراسطس» Theophrastus ، خليفة أرسطو ، الذى يعرف الله بأنه « السماء » أو بأنه « النجوم والبروج السماوية» . (Cicero , De Nat. Deor, 1.13, 35) وكل ما من شأنه أن يوصف عند « أوريجن » بأنه من طبيعة « نقية وأثيرية » . وهكذا أيضًا يشير « أثيناجوراس » Athenagoras إلى « أرسطو وأتباعه » عندما يقول إن جسم الله هو « الفضاء الأثيرى والنجوم السماوية وتلك النجوم الثابتة »(Supplicatio 6) .

(٩٥) الغزالى : « تهافت الفلاسفة » المسألة العشرون ، ص ٢٥٥ .
لا نوافق المؤلف على ما يذهب إليه هنا ، ونكتفى بالإحالة إلى عبارات الغزالى القاطعة فى هذا الشأن والتى نظن أن المؤلف لم يكشف عن مضمونها بدقة . يقول الغزالى عن القرآن : « ما ورد فيه من أمثال ضُربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق . والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عامة الناس (تهافت « الفلاسفة » ، ص ٣٥٥) . وإذا كان التمثيل يطلق على التشبيه مطلقا (« الكليات » لأبى البقاء الكفوى ، جـ٢ ص ٧٤ ، ط دمشق ، ١٩٧٥) فإنه لا يغيب عن إدراك المسلم - وهو يتمثل عقيدة التوحيد الخالصة - وأن الله سبحانه وتعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ دلالة التوجيه الإلهى : ﴿فلا تضربوا لله الأمثال ..﴾ (« النحل » : ٧٤) . (المترجم) .

وإذن فيلزم أن يكون هذا المنهج في تأويل الأوصاف المشبَّهة قد حدث في الإسلام من داخل الإسلام ذاته . فكيف أمكن له أن يظهر من داخل الإسلام ذاته ؟ هذا ما سأحاول تفسيره الآن .

إن اللفظ العربي " تشبيه " المرادف للفظ الإنجليزي anthropomorphism يعني حرفيا تشبيه الله بخلقه ، أي تشبيه الله بالبشر . وعلى هذا النحو أيضا ، فإن تعبير "آيات التشبيه "[٩٦] الذي يشير إلى آيات التشبيه في القرآن ، إنما يعني حرفيا الآيات القرآنية التي يوصف الله فيها بأوصاف مثل أوصاف البشر . هذه الآيات هي التي أوَّلها بعض السابقين على المعتزلة ، تبعا لما يقرره " ابن خلدون " بصيغة : " جسم لا كالأجسام " . إن الشبهيّة " likeness بين الأشياء عموما ، وليس بالضرورة بين الله والبشر فحسب ، هي أيضا أساس الاستدلال الشرعي عن طريق المماثلة analogy «التمثيل الملحق بالقياس[٩٧] » كما هو مستخدم في الفقه منذ نشأته . هكذا نجد في وصيّة الخليفة " عمر بن الخطاب " في القضاء التي أوردها ابن خلدون ، قول الخليفة : "اعرف **الأمثال والأشباه ، وقِس** الأمور **بنظائرها** "[٩٨] . لندرس الآن إذن الطريقة التي يُستخدم فيها مفهوم " الشبهية " likeness في " الفقه " ونرى ما إذا كان سيلقي أي ضوء على صيغة : " جسم لا كالأجسام" المستخدمة في تأويل " الشبهية " المتضمنة في آيات التشبيه الواردة في القرآن .

والآن ، عندما ندرس القضايا الفعلية المماثلة analogy على نحو ما تُستخدم في الفقه ؛ فإننا واجدون أن الأشباه likenesses التي تقوم على أساسها المماثلات analogies هي أشباه خاصة بعينها تتعلق بجوانب بعينها تلاحظ في الأشياء التي هي في

(٩٦) ابن خلدون « المقدمة » ، جـ ١ ، ص ٣٩٨ .

(٩٧) هو إثبات حكم في جزئي لوجوده في جزئي لمعنى مشترك بينهما » (« الكليات » ، جـ ٢ ص ٧٤) (المترجم) .

(٩٨) وردت وصية عمر إلى أبي موسى الأشعري عندما ولاه قضاء الكوفة في كتاب « الكامل » لأبي العباس المبرِّد وفي كتاب « أعلام الموقعين » لابن القيم ، وطعن فيها فقهاء الظاهرية المنكرون للقياس والرأي – وعلى رأسهم ابن حزم . (المترجم) .

مجموعها غير متشابهة . والمثال الجيّد على مثل هذا الاستخدام للمماثلة « قياس النظير » في الفقه نجده في القضية التي أثبتها " ابن خلدون " نفسه والتي يستخدم فيها منهج المماثلة في الفقه : في القرآن (سورة البقرة : ٢١٦ ، وسورة المائدة : ٩٢ -٩٣)[٩٩] تحريم لشرب الخمر الذي يعني " نبيذ العنب " . ومهما يكن الأمر ، فإن المنع يمتد في الفقه ليشمل " النبيذ " أي عصير البلح . وقد حدث هذا على أساس حجة هي : إنه على الرغم من أن " الخمر " و " النبيذ " ليسا مثلين ، إلا أن بينهما مماثلة **analogy** وذلك بقدر ما يتشابهان في كونهما مُسبّبين للسُكْر[١٠٠] . ونجد مثالاً جيداً آخر في محاولة الشافعي[١٠١] بيان القياس بين شيئين مختلفين : كلب وميْتة ، فيما يتعلق بعدم جواز دفع ثمنهما ؛ في حالة الكلب إذا ما قتله شخص ما ، وفي حالة الميتة إذا ما أحرقها شخص ما . هذا القياس يقيمه على أساس وجود تشابه بين الكلب والميّتة طالما أن الاحتفاظ بالكلب محرّم إلا لأغراض ضرورية بعينها وأكل الميتة محرم بالمثل إلا لضرورات في أحوال بعينها[١٠٢] . المماثلة « قياس النظير » في الفقه لا تعني ببساطة إذن التشابه ، وإنما تعني جانبا ما بعنيه أو جوانب بعينها من التشابه بين أشياء تكون في سائر الجوانب الأخرى غير متشابهة .

(٩٩) المصدر السابق ، جـ٣ ص ٢٨٨ ؛ وانظر أيضا الحاشية التي أثبتها روزنتال على ترجمته ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(١٠٠) الإشارة هنا هي إلى الآيات الكريمة : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ (البقرة ٢١٩) ، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة ٩٠ - ٩١) (المترجم)

(١٠١) **الشافعي** : محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي أبو عبد الله . أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة . ينتسب إليه فقهاء المذهب الشافعي . ولد في غزة بفلسطين ومنها حُمل إلى مكة وهو ابن سنتين . زار بغداد وقصد مصر سنة ١٩٩ هـ وبقي بها حتى وفاته سنة ٢٠٤ هـ . قال عنه الإمام أحمد بن حنبل : «ما من أحد بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منة» . هو واضع علم أصول الفقه . له تصانيف كثيرة أشهرها « كتاب الأم » و« الرسالة » و« أدب القاضي » . (المترجم)

(١٠٢) اقتبسه Margoliouth في كتابه The early development of Mohommedanism, p. 97 وانظر أيضا قائمة بأمثلة على استخدام القياس ، في : Schact , " Origins.pp. 106 - 111 . وقد أورد « الشافعي » القياس المشار إليه هنا في كتابه « الأم » تحت عنوان «بيان الخلاف في ثمن الكلب » :=

لنتخيّل الآن أن تلك الجماعة من المسلمين الأوائل الذين كانوا معارضين ، حتى قبل ظهور المعتزلة كما رأينا ، للتشبيه أى لأخذ آيات التشبيه الواردة فى القرآن مأخذاً حرفيًا ، كانوا معارضين أيضًا فى الوقت ذاته لمن زعم أنه لا يجب البحث عن تفسير لتلك الآيات ، وعلى ذلك كانوا يحاولون إيجاد تفسير لتلك الآيات . وكان التفسير الذى طرح نفسه بالطبع عليهم هو أن الشبهية المتضمّنة فى آيات التشبيه لا ينبغى أن تؤخذ على أنها شبهية كاملة من كل جهة ، فالشبهية المحظورة فى القرآن صراحة يجب أن تفهم على أنها شبهية كاملة من كل جهة . وعلى أية حال ، فبما هم على دربة بالمنهج المستخدم لدى المسلمين الأوائل فيما يتعلق بتفسير مسائل الإيمان ، كانوا يبحثون عن دليل من السُّنّة traditional يدعِّم تفسيرهم لكون الشبهية المتضمّنة فى آيات التشبيه لا يجب أن تؤخذ على أنها شبيهة كاملة من كل جانب . وبما أنهم كانوا يبحثون عن دليل كهذا فإنهم ذكَّروا أنفسهم فجأة بالشبهية الموجودة فى منهج القياس الفقهى ، وما عرفوه لم يكن شبهية كاملة من كل جانب وإنما شبهية من بعض الجوانب فحسب ، فصاحوا ، إذن ، ولماذا لا نُطبِّق تصور الشبهية هذا على الشبهية المتضمنة فى آيات

= فقال : « فخالفنا بعض الناس فأجاز ثمن الكلب وشراءه وجعل على مَنْ يقتله ثمنهُ . قلت له : أفيجوز أن يكون رسول الله « ﷺ » يحرِّم ثمن الكلب وتجعل له ثمنا ، حيًا وميّتا ؟ ... ثم يقول : « الميتة والدم مباحان لدى الضرورة فإذا فارق الضرورة عاد أن يكونا محرمين عليه بأصل تحريمهما ... ولذلك إذا فارق رجل اقتناء الكلب للصيد أو الزرع أو الماشية حرم عليه اتخاذها . قال : فلم لا يحل ثمنها فى الحين الذى يحل اتخاذها ؟ قلت : لما وصفتُ لك من أنها مرجوعة على الأصل ، فلا ثمن لمحرم فى الأصل وإن تتقلب حالاته بضرورة أو منفعة . فإن إحلاله خاص لمن أبيح له . قال : فأوجدنى مثل ما وصفت . قلت : أرأيتَ دابةَ الرجل ماتت فاضُطر إليها بشر أيحلُ لهم أكلها ؟ قال : نعم . قلت : أفيحل له بيعها منهم أو لبعضهم إن سبق بعضهم إليها ؟ قال : إن قلت ليس ذلك له قلت فقد حرِّمت على مالك الدابة بيعها ، وإن قلت نعم فقد أحللت البيع . قلت نعم . قال : فأقول لا يحل لهم بيعها . قلتُ ولو أحرقها رجل فى الحين الذى أبيح لهؤلاء أكلها فيه لم يُغَرِّم ثمنها ، قال لا قلت فلو لم يدلك النهى عن ثمن الكلب إلا ما وصفتُ لك أتيغى أن يدلّك ، قال : أفتوجدنى غير هذا أقوله ؟ » . ويلخص الشافعى رأيه قائلا : « مالم يكن له ثمن حيًا بأن أصل ثمنه محرم كان ثمنه إذا قتل أولى أن يبطل أو مثل ثمنه حيا . وكل ما وصفت حجةُ على من حكيت قوله وحجة على من قال هذا القول . وعليه زيادة حجة من قوله من أنه لم يحل ثمنها فى الحال التى أباح النبى صلى الله عليه وسلم اتخاذها كان إذا قُتلت أحرى أن لا يكون بها حلالاً » .
(« الأم » - المجلد الثالث ، ص ١٢ - ١٣ ، بتحقيق محمد زهر النجار ، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت) (المترجم) .

التشبيه الواردة في القرآن ؟ وحاولوا فوجدوا إلى ذلك سبيلاً . واستدلوا على أن الشبهية بين " الله " وبين البشر المسموح بها في آيات التشبيه في القرآن لا تعني شبهية بينهما من كل جانب وإنما تعني شبهية بينهما في بعض الجوانب فحسب ، وبالمثل ، فإن الشبهية بين " الله " وبين البشر المنهي عنها في آيات التنزيه إنما تشير فحسب إلى شبهية بينهما من كل جانب ولا تشير إلى شبهية بينهما في بعض الجوانب فحسب . هذا النمط من الاستدلال هو المتضمّن في قول " موسى بن ميمون " إن أولئك المتكلمين الذين يفسّرون التشبيه بصيغة : " جسم لا كالأجسام " يتحدّون خصومهم أن يبرهنوا على أن الشبهية المحظورة بين الله ومخلوقاته تفيد أي شبهية أيًا كانت في أي شيء "(١٠٣) ويحتجون بالفعل بأن الشبهية بين الله وبين أي من مخلوقاته لا يجب أن تُحظر لو أن المخلوق " ليس مثله من كل الجوانب "(١٠٤) .

(١٠٣) موسى بن ميمون : « دلالة الحائرين » جـ١ ص ١٦٠ وفي ذلك يقول « ابن ميمون » ما نصه : « اعلم أن الشبْهية هي نسبة ما بين شيئين ، وأي شيئين لا تقدر بينهما نسبة ، كذلك لا تتصور بينها شبهيّة . وكذلك مالا شبهية بينهما ، فلا نسبة بينهما . فلما كانت النسبة بيننا وبين الله تعالى مرتفعة ، أعني بينه وبين ما سواه ، لزم ارتفاع الشبهيّة أيضاً .. وهكذا ينبغي أن يفهم من يعتقد أن ثم صفات ذاتية يوصف بها الباري ، وهي أنه موجود وحي وقادر وعالم ومريد ، أنها ليست هذه المعاني تنتسب إلينا وإليه بمعنى واحد ، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالأعظم والأكمل أو الأدوم والأثبت ، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا ، وحياته أدوم من حياتنا ، وقدرته أعظم من قدرتنا ، وعلمه أكبر من علمنا ، وإرادته أعم من إرادتنا ، ويعم المعنيين حدٌ واحد ، كما يزعم هؤلاء . ليس الأمر كذلك بوجه . لأن باب افعل إنما يُنطق به بين الأشياء التي يقال عليها ذلك المعنى بتواطؤ »
(« دلالة الحائرين » جـ١ ص ١٣٣ - ١٣٤ من نشرة أتاي) .

(١٠٤) الأساس المنطقي لهذا الاستدلال يسوقه الجويني ، الذي يقول في إجابته على السؤال : هل يجوز أن يشارك أحد الخلافين « أي الشيئين المختلفين » في حكم ما يخالفه ؟: « لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم فالسواد إن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود وكونهما عرضين لونين إلى غير ذلك » . (« الإرشاد » ، ص ٢١ ، ٢٢) .
وأنظر العبارة التالية التي يقول « أرسطو » فيها : « إن الأشياء « يقال إنها متشابهة إذا لم تكن هي هي بنوع مبسوط ، ولم تكن غير مختلطة بالخط المركب بالصورة وكانت هي هي= (Metaph ..3 . 1045 b 3-5) . ويشرح « ابن رشد » هذه العبارة بقوله : « يُقال متشابهة إذا لم تكن واحدة بالصورة ولا كانت أيضا مختلفة بالصور من قبل اختلاف الخطوط المركبة منها مثل مخالفة المثلث للمربع » (« تفسير ما بعد الطبيعة » ، جـ٣ ص ١٢٩٢) . (المترجم) .

وعلى أساس مثل هذا الحظر القرآني لتمثيل الله بغيره من الموجودات ، احتج بعض المسلمين السابقين على المعتزلة بأن وصف الله – في بعض الآيات القرآنية – بألفاظ من قبيل اليد والقدم والوجه أو من قبيل الاستواء على العرش والصوت لا يعنى أن هذه الألفاظ فى نسبتها إلى الله هى من كل الجوانب مثل ذات الألفاظ فى إطلاقها على البشر ، فإطلاقها على الله يدل على وجوب أخذها فحسب تبعا لما يُسمّى بالمماثلة "القياس التمثيلى" فى الفقه ؛ أى أن هذه الألفاظ فى إطلاقها على الله تكون فى بعض الجوانب فحسب مثل ذات الألفاظ عندما تُطلق على البشر ؛ وفى كل الجوانب الأخرى لا توجد شبهيّة بينها . ومهما يكن الأمر ، فيجب ملاحظة أنهم لم يحاولوا أن يفسروا لنا فى أى الجوانب يقع الاختلاف وقنعوا تماما بمجرد تقرير أن الشبهيّة المتضمنة هى ليست شبهية فى كل جانب .

إن منهج الكلام السابق على الاعتزال فى تفسيره هكذا للتشبيهات بصيغة "جسم لا كالأجسام" هو منهج المماثلة " التمثيل القياسى " المستخدم وربما يكون من المعقول الزعم بأنه إنما أُستعير من الفقه .

هناك دليل على أن هذا المنهج فى تفسير التشبيهات هو نفسه منهج المماثلة « التمثيل القياسى » المستخدم فى الفقه يمكن أن نجده فى فقرة " لابن حزم "(١٠٥) وردت فى كتابه " الفصل " . والفقرة تأتى تعقيبا على مناقشته لاستخدام المماثلة (القياس) فى " الفقه " . إن ابن حزم ، بما هو فقيه ظاهرى ، يعارض استخدام منهج الاستدلال القياسى فى التشريع الإسلامى ، وعلى هذا ، فبعد أن قال ما كان يجب عليه قوله ضد استخدام القياس فى الفقه ، يشرع فى الاحتجاج ضد استخدامه فى " الكلام " (١٠٦). وهو إذ يتخذ من بعض الأشعرية هدفا لهجومه ، يُبيِّن

(١٠٥) أبو محمد على بن أحمد ، ابن حزم . ولد فى قرطبة سنة ٩٩٤ م ، وازدهر فيها وتوفى سنة ١٠٦٤ م . رجل دولة ومؤرخ ومتكلم وفقيه . وهو من أعظم المفكرين أصالة فى إسبانيا الإسلامية . كان فى مبدأ أمره شافعيا ثم أصبح « ظاهريا » متحمساً وطبق التعاليم الحرفية لهذه المدرسة فى فهم العقيدة . كتابه الرئيسى هو « كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل » وفيه يناقش اليهودية والمسيحية والزرادشتية إلى جانب الفرق الرئيسية فى الإسلام . وعلى الرغم من موقفه الظاهرى القوى فإن كتابه هذا يعد من أكثر الكتب نزاهة ودقة فى بيان آراء الفرق الإسلامية . (المترجم) .

(١٠٦) انظر : Goldziher, Die Zahiriten, pp. 156 ff.

أولا رأيهم ثم ينقده بعد ذلك محددًا خصائصه . يقول " ابن حزم " في تقريره لرأيهم إن الأشعرية يزعمون أنهم يرفضون أي تشبيه الله بخلقه ولكنهم ينغمسون في هذه الخطيئة ، يدَّعون أنهم ينكرون التشبيه ثم يركبونه أتمّ ركوب فيقولون لمَّا لم يكن الفعَّال عندنا إلا حيًّا وقادرا وجب أن يكون الباري الفاعل للأشياء حيا عالما قادرًا "(١٠٧) .

هذا التقرير لرأي الأشاعرة يعكس فقرات من قبيل :

١ – فقرة كتلك التي يحاول " الأشعري " نفسه ، بعد أن يُعلن أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات ، أن يُبيِّن أن الله لا يمكن أن يكون شبيها بها " في جهة من جهاتها "(١٠٨) ، وهو ما يتضمَّن أنه لا يشبهها من كل الجهات ؛ فقرة كتلك التي يروى فيها قول الأشعري : " إن لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقُدر وسمعا لا كالأسماع وبصرًا لا كالأبصار "(١٠٩) . وفي نقد رأي الأشاعرة هذا يقول "ابن حزم" : " وهذا نص **قياسهم** له على المخلوقات وتشبيهه تعالى بهم . ولايجوز عند القائلين **بالقياس** أن يُقاس الشيء إلا على نظيره ، وأما أن يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى مالا يشبهه في شيء البتة فهذا مالا يجوز أصلا عند أحد "(١١٠) .

يشير " ابن حزم " في هذا النقد إلى العبارتين المقتبستين واللتين تنعكسان في تقريره لرأي الأشعري . وإذْ يشير إلى الفقرة الثانية ، وهي : " إن لله سبحانه وتعالى

(١٠٧) ابن حزم « الفصل » ، جـ٢ ص ١٥٨ .
(١٠٨) الأشعري : « اللمع » ، ٧ .
(١٠٩) ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري » ، ص ١٤٩ .
(١١٠) ابن حزم : « الفصل » جـ٢ ص ١٥٨ ، وانظر أيضا نقد « ابن خلدون » لهذه الصيغة فيما سبق ص ١٠). ونقف على رأي « ابن حزم » من هذه المسألة في قوله : « لايجوز أن يُسمى الله تعالى ولا يوصف باستدلال البتة ، لأنه بخلاف كل ما خلق ، فلا دليل يوجب تسميته بشيء ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه . فمن وصف الله تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالاً على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبَّهه تعالى بخلقه وألحد في أسمائه وافترى الكذب (الفصل ، جـ٢ ص ١٣٩). ومن ثم يقول عن نفسه صراحة : « إننا نحن لم نلتزم أن نحل تسميته عز وجل قياسا على ما عندنا ، بل ذلك حرام لا يجوز ولا يحل ، لأنه ليس في العالم شيء يُشبهه عز وجل فيقاس عليه . قال تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى : ١١) . (الفصل ، جـ٢ ص ١٤٢) . (المترجم)

علما لا كالعلوم .. إلخ ، « فإنه يصفها بأنها » قياسهم " . وهو يقصد ، بهذا ، فيما أرى ، أن رأى الأشاعرة يقوم على القياس " الفقهى " حيث ينطبق على أشياء ، برغم اختلافها من جهات ، فإنها تتشابه من جهات أخرى؟ ثم يشير إلى الفقرة الأولى ، وهى " إن الله لا يمكن أن يكون شبيها بها " أى المخلوقات " فى جهة من جهاتها " ، فيحاول أن يبين أن القياس لا يطبق أبدا ، فى الفقه على " أشياء تكون مختلفة من كل جهة ولا تكون متشابهة فى شىء البتة " .

من هذا كله يمكن أن نفهم أن تأويل آيات التشبيه بصيغة " لا كالأجسام " مرتبط بمنهج القياس على نحو ما هو مستخدم فى الفقه(١١١) . وعلى ذلك فإن ما فعله أولئك المبتدعة هو أنهم ، فيما يرى " ابن حزم " ، أخذوا المنهج القياسى المستخدم فى مسائل الفقه ، من قبل عند معاصريهم ، وطبّقوه على مشكلة آيات التشبيه الواردة فى القرآن .

فى هذا الكفاية فيما يتعلق باختلاف السابقين على المعتزلة حول التصور الصحيح عن الله ، وفيما يتعلق بمشكلة التشبيه على وجه الخصوص .

الاختلاف الثانى الذى ظهر قبل نشأة المعتزلة هو ، على رأى الشهرستانى وابن خلدون ، ما كان يتعلقّ بالاعتقاد بقدرة الله . وهذا الاختلاف ، أيضا ، نتج ، كما سنرى ، عن الآيات المتباينة فى القرآن حول قدرة الله (١١٢) : فمن ناحية ، توجد آيات تقرر أن هناك بعض وقائع الحياة الإنسانية وبعض أفعال الإنسان مقدَّرة من الله سلفًا ؛ على حين توجد آيات تقرر أن الإنسان يتمتع بحرية معينة يمارس بها أفعاله ، من ناحية أخرى(١١٣) . ووفقًا لما يُقرّره الشهرستانى ، فإن الرأى الأصيل فى الاتّباع تمثل فى اتّباع تلك الآيات التى تظهر أن القدرة المهيمنة على الفعل الإنسانى مرجعها إلى الله . وفى أواخر عصر الصحابة حدثت بدعة " معبد الجهنى " (+ ٦٩٩ م) و"غيلان

(١١١) يردُّ « ابن حزم » هذا الاتجاه محتجًا بأنه « لم يأت نص بتسميته تعالى جسما ، ولا قام البرهان بتسميته تعالى جسما ، بل البرهان مانع من تسميته تعالى ذلك » . (« الفصل » جـ٢ ص ١١٨) . (المترجم) .

(١١٢) لا يوجد بين آيات القرآن الكريم تباين حقيقى ؛ وإنما التباين ظاهرى موهوم يرتفع بالنظر المتّسق إلى عموم النص القرآنى وتفسير بعضه ببعض مع مراعاة السياق والالتزام بشروط الفهم الصحيح . (المترجم)

(١١٣) انظر فيما يلى ص ٧٦٣ - ٧٦٤ .

الدمشقي " و " يونس الأسواري " في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر "[١١٤] . ولأنهم حوّلوا " القدر " من الله إلى الإنسان زاعمين أن الإنسان ، وليس الله ، هو الذي يحدِّد أفعاله الخاصة ، عُرفوا لذلك بـ " القدرية "[١١٥] . وعلى ذلك فسوف نشير إلى هاتين الفرقتين على أنهما : فرقة القائلين بالاختيار « القدريين » liber-tarians وفرقة القائلين بالجبر « سبق التقدير » Predestinarians . فما الذي جعل أولئك المسلمين الأوائل يختارون آيات الجبر ويفضلونها على آيات الاختيار ؟ وما الذي دفع إلى قيام بدعة القدر ؟ وكيف حاولت الفرقتان تفسير الآيات القرآنية المعارضة لما اختارته من آيات ؟ ذلك ما سنناقشه فيما بعد[١١٦] .

وهكذا ظهرت في نطاق ماسميّناه بـ " الكلام - وقبل ظهور المعتزلة - اختلافات حول مسألتين من مسائل الاعتقاد : المسألة الأولى الخاصة بالتصور الصحيح عن الله ، والمسألة الثانية الخاصة بقدرة الله .

وفي النصف الأول من القرن الثاني ظهرت فرقة المعتزلة ، التي أسّسها "واصل بن عطاء" (المتوفى سنة ٧٤٨/٧٤٩ م) .

تُتهم المعتزلة ، كما يُتهم مؤسسها ، بالقول ببدع heresies كثيرة[١١٧] ولكن ، باستثناء البدعتين السابقتين ، لا يوجد ما يقال عن أي من المسائل الاعتقادية الست . إحدى هاتين البدعتين الاستثنائيتين كانت تلك التي تتعلق بالاعتقاد بقدرة الله ، والتي ورثها المعتزلة عن " القدريين " . وقد أوجزنا طبيعة هذه البدعة من قبل . وكانت البدعة الأخرى هي تلك التي تتعلق بالاعتقاد بالتصور الصحيح عن الله . ويمكن بيان طبيعة هذه البدعة على النحو التالي : في البداية ظهر في الإسلام ، لأسباب سوف نبّينها مؤخراً[١١٨] ، الاعتقاد بأنه ، طبقا للألفاظ " حي " و " عليم " ، أو " حي " و " قادر "

(١١٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٧ وانظر : ابن خلدون : « المقدمة » ، جـ٣ ص ٤٨ .
(١١٥) انظر فيما يلي ص ٧٨١ - ٧٨٣ .
(١١٦) انظر فيما يلي ص ٧٧١ - ٧٧٤ .
(١١٧) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٣٤ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ ؛ والشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٣٠ ، ٣٤ .
(١١٨) انظر فيما يلي ص ١٨٩ .

أو " عليم " و " قادر " توجد في الله على الحقيقة حياة وعلم أو حياة وقدرة أو علم وقدرة ، هي أشياء قديمة وصفت بأنها " **معاني** " و " أشياء " things و " صفات"[١١٩] characteristics ونظرا لأن لفظ " **الصفات** " ، الذى ترجمته « إلى الإنجليزية » مؤقتا بـ characteristics أصبح يترجم إلى اللغات الأوروبية ، من خلال تأثير الترجمة **اللاتينية** لكتاب " ابن ميمون " دلالة الحائرين " ، بلفظ attributes[١٢٠] فإن هذا الاعتقاد **بالصفات** يُعرف الآن على وجه العموم بأنه الاعتقاد الإسلامى السلفى orthodox بالصفات ، والذى يُعد الاعتقاد بقدم القرآن السابق على الخلق - كما سنرى - جزءا منه[١٢١] . هذا الاعتقاد السلفى فى الصفات هو الذى أنكره المعتزلة . ويقرأ هذا الإنكار ، كما يُروى عن " واصل بن عطاء " مؤسس الاعتزال ، على النحو التالى : " مَنْ أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين "[١٢٢] . وبهاتين البدعتين ، أى تأكيد الإرادة الحرّة وإنكار الصفات ، تحدّدت هوية المعتزلة ، حتى على الرغم من أن لفظ معتزلة ، بمعناه الحرفى ، مصدره هو أن واصل بن عطاء " اعتزل " الرأى المقبول من جماعة المسلمين حول مسألة وضع مرتكبى الكبائر فى الإسلام[١٢٣] .

---

(١١٩) انظر ترجمات الكلمتين : « معاني » و« صفات » فيما يلي ، ص ١٩٢ وما بعدها .

(١٢٠) انظر : . "Religious Philosophy" ,pp. 56 - 58

(١٢١) انظر فيما يلي ص ٢٤٥ – ٢٤٦ .

(١٢٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » : ص ٣١ .

(١٢٣) البغدادى : « الفرق بين الفرق » ، ص ٩٨ ؛ الشهرستانى « الملل والنحل » ص ٣٢ . وللوقوف على المناقشات الحديثة حول أصل كلمة معتزلة ، انظر :

Nallino : "Sull' origine del nome die muᶜtazilite" , rivisita degli studi Orientali. 7: 429 - 454 (1916 - 1918) . ولهذا البحث ترجمة عربية قام بها « عبد الرحمن بدوى » ونشرها ضمن كتاب « التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ، وأيضا :

Gardet et Anawati, "Introduction á la theótogie Musulmane (1948) . pp. 46-47.

وفي توضيح سبب التسمية « بالمعتزلة » يقول « الشهرستانى » : « القاعدة الثالثة » من مذهب الاعتزال » القول بالمنزلة بين المنزلتين ، والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصرى فقال يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجون أصحاب الكبائر والكبائر عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل – على مذهبهم =

وبما أن تأكيد المعتزلة للإرادة الإنسانية الحرة استند إلى تصورهم المخصوص لعدل الله وأن إنكارهم للصفات استند إلى تصورهم المخصوص للتوحيد ، أصبح يُطلق على المعتزلة عبارة " أصحاب العدل والتوحيد "(١٢٤) .

ونحن نعرف أن المعتزلة . بعد انقضاء قرن على زمن واصل بن عطاء ، قد تأثرت بالفلسفة اليونانية واكتسبت طابعا جديداً . وكما يصف لنا "الشهرستانى" ، فإن هذا التحوّل حدث على النحو التالى : " ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة ، حين فُسِّرت أيام المأمون . فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من العلم وسمَّتها باسم " الكلام " ؛ إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة " الكلام " فسُمِّى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بـ " المنطق " و " المنطق " و " الكلام " مترادفان (كما أن الكلمة اليونانية " **Logos** " أى : العقل والمنطق تعنى أيضا " الكلام)(١٢٥) .

سوف يُلاحظ ، فى هذه الفقرة ، أن مذهب الاعتزال يتوزع بين فترتين : فترة غير فلسفية وفترة فلسفية . فى الفترة الأولى السابقة على التأثر بالفلسفة استخدم المعتزلة مناهج توصف بأنها " مناهج الكلام " . لا يُقال لنا ما هى مناهج الكلام تلك . لكننا ونحن نعرف أنه قد وجُد منهج كلامى فى الاستدلال ، قبل نشأة الاعتزال ، مؤلَّف من منهج القياس الفقهى فيمكننا افتراض أن "الشهرستانى" يشير بـ " مناهج الكلام " إلى التطبيقات المتنوعة لذلك القياس الفقهى ، ويمكننا الزعم ، فضلا عن ذلك ، بأنها تشير إلى تطبيقه على آيات التشبيه فى القرآن بتأويلها على مقتضى صيغة : " جسم لا كالأجسام "(١٢٦) .

= ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة » . (« الملل والنحل » ، ص ٣٣) .

(١٢٤) « الملل والنحل » ص ٢٩ حيث يقول الشهر ستانى عن المعتزلة : « ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية » . (المترجم) .

(١٢٥) المصدر السابق ، ص ١٨ .

(١٢٦) انظر فما سبق ص ٤٩ ، ص ٥٢ .

وفيما يتعلق بـ " مناهج الفلاسفة " التي خلطها المعتزلة بـ " مناهج الكلام " فيمكن الزعم بأن " الشهرستاني " كان يقصد بها أمرين :

أولاً : ربما كان يقصد أن المعتزلة – بتأثير من الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية ، قد بدأوا يستخدمون اصطلاح " القياس " المرادف لكلمة syllogism أما عن اصطلاح " القياس " بالمعنى القديم للمماثلة analogy المستخدم فى الفقه فإنهم أحلُّوا محله اصطلاح " التمثيل " . وتبريرنا لهذا الافتراض هو أن آخرين من الذين خضعوا لتأثير هذه الترجمات في الإسلام قد بَدَّلوا معني " القياس " الذى يدل عليه لفظ المماثلة analogy إلى القياس الذى يدل عليه لفظ syllogism ، وأحلوا محل " القياس " analogy بمعناه الفقهى القديم اصطلاح " التمثيل " . هكذا نجد " ابن سينا " و " الغزالى " على سبيل المثال ، يستخدمان " القياس " بمعنى syllogism(١٢٧) و " التمثيل " بمعنى الـ analogy – الذى يقوم استخدامه فى الفقه على أساس التشابه بين الأشياء(١٢٨) ، وبعد ذكر اصطلاح " التمثيل " يلاحظ " ابن سينا "

(١٢٧) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » ص ٦٥ ؛ الغزالى « مقاصد الفلاسفة » ، ص ٢٨ .

(١٢٨) ابن سينا : « الإشارات ص ٦٤ ؛ الغزالى : « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٢ . ومن الملاحظ أن « ابن سينا » يضع « التمثيل » analogy بالمعنى الفقهى القائم على التشابه فى مقابل كل من « القياس » Syllogism و « الاستقراء » induction . هذا الاستخدام « للتمثيل » بمعنى الـ analogy كما بينه «مدكور » Madkour في كتابه L'organon d'Aristotle dans le monde arabe, pp .220-227 يرجع إلى ربط « القياس » analogy الفقهى بالـ « مثال » example (παραδειγμα) الارسطى المذكور فى « التحليلات الأولى » (11,24,38 ff.) ومهما يكن من أمر ، فبوسعنا أن نضيف أنه فى الترجمة العربية للأورجانون » يترجم اصطلاح παοαυα الوارد فى العبارة التى اقتبسناها بـ « مثال » وليس بـ « تمثيل » . وتغيير « المثال» إلى « تمثيل » من المحتمل أن يكون ، شأن الاصطلاح « مماثلة» راجعا إلى كون « المثال » يستخدم أيضا ترجمة لـ παραδειγμα بالمعنى الأفلاطونى للمثال: Pseudo - plu trach's De placitis philosophorum 1,5,3, p. 292a [ed. diels] وفى ترجمته العربية ، ص ١٠٦ (نشرة بدوى)، ومن ثم أيضا كترجمة لاصطلاح ταεα (انظر : « تفسير مابعد الطبيعة » لابن رشد الكتاب » السابع ، ص ٩٨٢ و Metaph. v11, 10402) . وعن استخدام « مثال » و« شبه » على التعاقب بمعنى اللفظ اليونانى γνωμη "maxim" παραδειγμα "example"، انظر بحثى : " The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes, and st. Thomas, and its origin in Aristotle and the Stoics, JQR, n.s. 33: 246 (1942) .

أن "هذا هو الذى يعرفه أهل زماننا " بالقياس "[١٢٩] ، ويلاحظ الغزالى أن " هذا هو الذى يسميه شيوخ الفقه وشيوخ الكلام " القياس "[١٣٠] .

ثانيًا : يمكننا افتراض أن " الشهرستانى " كان يقصد بكلامه أيضا أن المعتزلة المتفلسفين قد أصبحوا على دراية تصور أرسطو للـ analogy وهو ما عُبِّر عنه فى العربية بـ " المساواة " equality وخلطوه بالقياس الفقهى ، الذى أصبح الاصطلاح العربى الجديد الدال عليه هو " التمثيل " « أى التشابه » . كما أن المماثلة عند أرسطو لم تكن قائمة ، كما هو الشأن فى الفقه ، على مجرد التشابه بين الأشياء . فالمماثلة <المساواة> ἀναλ – ογία , analogy هى " المساواة فى النسب " ἰσότης λόγων ، والتى يصوِّرها على نحو مباشر بأنها " كمناسبة جزئى الألف إلى الباء ، كذلك الجيم إلى الدال[١٣١] ؛ وفى موضع آخر يشرح ذلك فى القول بأنه عندما يُحمل اصطلاح "الخير " على " العقل " وعلى " البصر " فإن ذلك يكون على طريق " المشاكلة analogy

(١٢٩) ابن سينا : « الإشارات » ، ص ٦٤ . ونص عبارة ابن سينا هى : وأصناف ما يحتج به فى إثبات شىء ... ثلاثة : أحدها القياس والثانى الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه .. وأما التمثيل فهو الذى يعرفه أهل زماننا بالقياس . وهو أن يحاول الحكم على شىء بحكم موجود فى شبهه . وهو حكم على جزئى « بمثل » ما فى جزئى آخر يوافقه فى معنى جامع » (« الإشارات » ج ١ ، ٢ ، ٣٦٥ – ٣٦٨ ، ط ، سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١) . ومن الواضح أن قول « ابن سينا » عن التمثيل هنا يعكس مايقوله أرسطو فى « التحليلات الأولى » عن البرهان « بالمثال » : « أما المثال فإنه يكون إذا كان وجود الطرف الأكبر فى الواسطة عن طريق حد شبيه بالطرف الأصغر فينبغى أن يكون وجود الواسطة فى الطرف الأصغر ، ووجود الأكبر فى الشبيه بالطرف الأصغر أبين من الذى نريد تبيينه » (التحليلات الأولى ، المقالة الثانية ، ص ٢٠٨ من نشرة بدوى) (المترجم) .

(١٣٠) الغزالى : « مقاصد الفلاسفة » ، ص ٤٣ . ونص عبارة الغزالى كما يلى : « الحجة إما قياس وإما استقراء وإما تمثيل . واعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثالا ويدخل فيه" (ص ٢٨ ، نشرة محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ) (المترجم) .

(١٣١) Eth. Nico. v,6.1131 a,31,1131b,5-6

جاءت عبارة أرسطو هذه – فى معرض بيانه أن العدالة هى توسط نسبى : « حتى إنه كمناسبة جزئى الألف إلى الباء ، كذلك الجيم إلى الدال ، وعلى خلاف ذلك كما أن الألف إلى الجيم ، كذلك الباء إلى الدال . فإذا والكل أيضا إلى الكل . فما تجمعه العطية إن هو رُكِّب بهذا النوع فبحق يجتمع » (أرسطو : « كتاب الأخلاق » ، ترجمة إسحاق بن حنين ، ص ١٨٢ ، بتحقيق عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩) . (المترجم).

بمنزلة ما أن العقل في النفس كقياس البصر في البدن "(١٣٢) وعلى ذلك فإن ما يريد "الشهرستاني" قوله هو إن المعتزلة المتفلسفين خلطوا التمثيل المستخدم في الفقه "والذي يقوم على مجرد التشابه " بالتمثيل الذي يستخدمه أرسطو بمعنى التساوي في النسب أو العلاقات . ومع أنه ليس من المؤكد كون " الأخلاق النيقوماخية " قد ترجمت بعد إلى العربية(١٣٣) ، فإن نفس تعريف المماثلة analogy متضمّن في التفسير الذي يقدّمه أرسطو في " الميتافزيقيا " لتعبير " طبقا للمشابهة" κατ αναλογιαν ، الذي نقرأه في الترجمة العربية " والتي بالمساواة " واحد هي التي " نسبتها " واحدة كنسبة الشيء إلى شيء آخر "(١٣٤) . وفي تعليق ابن رشد على هذه العبارة يشرح أولا مراد أرسطو بقوله : " واحد " على النحو التالي : الواحد يُقال على الواحدة بالتناسب ثم يضيف : " مثل ما يُقال إن نسبة الرئيس من المدينة والملاح من السفينة نسبة واحدة "(١٣٥). وهذا يبين أن الدارسين العرب للفلسفة كانوا على علم بتصور أرسطو الخاص للمماثلة analogy على نحو ما عرفها وشرحها في "الأخلاق النيقوماخية" ، وأن هذا اللفظ اليوناني analogia قد ترجم إلى العربية لا بكلمة "مساواة"(١٣٦) أو "تناسب"(١٣٧) فقط ولكن ترجم أيضًا بكلمة "مقايسة"(١٣٨).

(١٣٢) Ibid., 1,4, 1096b, 28 - 29
(وانظر : الترجمة العربية ، ص ٦٤) . ويلاحظ اختيار « حنين بن إسحاق » لكلمة « مشاكلة » هنا ترجمة لـ analogy . (المترجم)

(١٣٣) انظر : Steinschneider, Die arabischen ubersetzungen aus dem Griechischen (1897), 36 (60)
– يراجع هنا كذلك بحث « عبد الرحمن بدوي » عن : الشواهد والنقول عن «نيقوماخيا » عند الفلاسفة المسلمين ، وعن وصف مخطوط الترجمة العربية ، وعن المترجم العربي لنيقوماخيا » (التصدير العام للنشرة العربية لكتاب « الأخلاق » لأرسطو ، ترجمة إسحاق بن حنين ، ص ١٨ – ٤٦) (المترجم) .

(١٣٤) Metaph. v.6,1016 b, 34 -35 و« تفسير مابعد الطبيعة » لابن رشد ، ص ٥٤٤ – ٥٤٥ .

(١٣٥) "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد ، ص ٥٤٩ .

(١٣٦) انظر فيما سبق حاشية رقم (١٣٤).

(١٣٧) An.Post. 1,12,780,1,2,3,5 (الترجمة العربية "للتحليلات الأولى" ، ص ٣٤٧) و Metaph. 11,4,10506,32 و "تفسير ما بعد الطبيعة" ص ١٥٠٥ .

(١٣٨) Top. v, 8,1386-924 (الترجمة العربية لكتاب "طوبيقا" لأرسطو، ص ٦٢١). وفي تلخيص إيساغوجي فرفريوس [Ms. Munich, cod. Arab. 6506] يوصف هذا النمط الأرسطي من المماثلة باصطلاح "مشابهة" ، انظر بحثي بعنوان "Amphibolous , Terms", HTR, 31 : 162, m.52 (1938) والغزالي، كما سنرى (أسفل الحواشي ٩٩–١٠١) ، يستخدم "مثَل" و "مثال" للمماثلة عند أرسطو .

في دليل آخر على أن تصور "أرسطو" للمماثلة analogy كان معروفا للدارسين لأعماله من العرب ، وعلى أنه كان مستخدمًا عند البعض بديلاً للتصور الفقهي القديم للتمثيل من أجل تأويل آيات التشبيه في القرآن ، وعلى أنه ربما كان معروفًا "للشهرستاني" ، يمكن أن نقتبس قول "الجويني"(١٣٩) الذي ازدهر بعد قيام المعتزلة المتفلسفين بقرنين وإن كان قد توفي قبل ولادة " الشهرستاني " بسنة واحدة والذي يقتبس منه " الشهرستاني " في كتابه " نهاية الإقدام "(١٤٠) .

في فقرة الجويني تلك ، كما أوردها " ابن عساكر "(١٤١) يحصي الجويني ثلاثة آراء فيما يتعلق بألفاظ مثل : " اليد " و " الوجه " و " النزول " و " الاستواء على العرش " ،

(١٣٩) أبو المعالي الجويني وشهرته "إمام الحرمين" فقيه شافعي ومتكلم أشعري ولد في نيسابور سنة ٤١٩هـ/١٠٢٨م. وعندما حمل عميد الملك الكندري وزير طغرل بك السلجوقي على أهل البدع ترك الجويني نيسابور مع "القشيري" وتوجه إلى بغداد ثم الحجاز في سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨ حيث علّم هناك لمدة أربع سنوات في مكه والمدينة ومن هنا لقب بإمام الحرمين. عندما صعد الوزير نظام الملك إلى السلطة في دولة السلاجقة وبسط حمايته على الأشاعرة رجع الجويني مع من رجعوا إلى نيسابور وهناك أسس نظام الملك مدرسة له هي المدرسة النظامية التي درّس الجويني بها حتى وفاته سنة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥ م . كان نشاطه العلمي هائلاً، ومن أهم كتبه : « الإرشاد في أصول الاعتقاد و « الشامل » و « لمع الأدلة » و « العقيدة النظامية » ، وكتاب « الورقات » في أصول الفقه ومجموع متون أصولية لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة . من أشهر تلاميذه « أبو حامد الغزالي » (المترجم) .

(١٤٠) الشهرستاني « نهاية الإقدام » ص ١٢ . وقد اقتبس « الشهرستاني » – في معرض إثباته لحدوث العالم – قول الجويني : « وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون ساير الوجوه مع استواء الجايزات وتماثل المكنات احتاج إلى مخصص بضرورة العقل » . (المترجم)

(١٤١) ابن عساكر : هو أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله الدمشقي . ولد بدمشق سنة ٤٩٩ هـ وتعلم بها ، ثم رحل إلى بغداد فدرس في « النظامية » ثم قصد إلى مكة والمدينة وسمع من شيوخهما ، ورحل ثانية في طلب العلم إلى نيسابور وأصبهان ومرو وهراة وتبريز وغيرهامن بلاد فارس ثم رجع إلى دمشق واستقر بها حتى وفاته سنة ٥٧١ هـ. من علماء الحديث الثقات ومورخ كبير . من أشهر أعماله « تاريخ مدينة دمشق وأخبارها وأخبار من حلّها أو وردها » . و « تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ». (المترجم)

تلك التى تُنسب إلى الله فى القرآن . أحدها هو رأى منّ يسلِّمون بهذه الألفاظ بمعناها الحرفى . والرأى الثانى هو رأى الأشعرى ، الذى يأخذ كل هذه الألفاظ بمعنى أن لله يدًا لا كأى يد ووجها لا كأى وجه ونزولاً لا كأى نزول وأنه يستولى على العرش خلافًا لغيره ممن يستوى على العروش . والرأى الثالث هو رأى المعتزلة ، الذين يفهمون من اليد معنى " القدرة والنعمة " ومن الوجه معنى " الذات " أو الوجود ومن النزول معنى " نزول بعض آياته وملائكته " ، ومن استوائه معنى " الاستيلاء "(١٤٢) .

أيضا يظهر من الرأى الثانى والثالث ، أن " الأشعرى " يتَّبع التفسير القديم لصيغة " جسم لا كالأجسام " ، التى تستند كما رأينا ، إلى استدلال القياس التمثيلى « المماثلة » analoggy بالمعنى الفقهى لمجرد التشابه . لكن الرأى المنسوب إلى المعتزلة هنا يستوقفنا باعتباره قائما على المماثلة بالمعنى الأرسطى : أى على التساوى فى العلاقات ، لأن كل تفسيراتهم لهذه الألفاظ ترتد إلى صيغة المساواة ، وذلك على النحو التالى : القدرة والنعمة هى بالنسبة لله مثل اليد بالنسبة للإنسان ، الذات أو الوجه بالنسبة لله هى مثل الوجه بالنسبة للإنسان ، النزول لآياته وملائكته هو مثل النزول بالنسبة للإنسان ، والغلبة أو السلطان بالنسبة لله هو مثل استواء ملك على عرشه .

وفضلا عن ذلك ، يمكننا أن نلحظ تلميحًا ضمنيًا إلى هذا النوع الجديد من تأويل آيات التشبيه بتأثير التصور الفلسفى الجديد للمماثلة فى فقرة " الغزالى "(١٤٣) تلميذ الجوينى .

(١٤٢) ابن عساكر : « تبين كذب المفترى » ، ص ١٥٠ ، وانظر ص ١٤٩ (ص ١٧١ ، ١٧٢ -١٧٣ ، ١٧٤ - ١٧٦) . وانظر , Spitta, Zur Geschichte Abu aL-Hassan al - Aṣari,s, pp. 106 - 107 Arabic Text Ahrang no . 13.p. 141,1.19-p. 142,1.7.

(١٤٣) أبو حامد محمد بن محمد الطوسى الشافعى **الغزالى** ، الملقب بحجة الإسلام . من أكثر المؤلفين أصالة ومن أعاظم المتكلمين . ولد فى طوس بنيسابور سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م وظل يتعلم بها حتى وفاة أستاذه الجوينى . عينه نظام الملك مدرسا فى « النظامية » وكانت الشكوك عندئذ قد أخذت تستبد به فدرس الفلسفة ، لاسيما فلسفة الفارابى وابن سينا ، وألف كتابا لخص فيه المسائل الفلسفية هو « مقاصد الفلاسفة » ، ثم أعقبه بكتاب « تهافت الفلاسفة » ، ثم انقطع عن التدريس وغادر موطنه متنقلا فى البلاد عشر سنين زار فيها دمشق وبيت المقدس والإسكندرية ومكة والمدينة ثم عاد فى النهاية إلى وطنه واستأنف التدريس مدة وجيزة . وكانت وفاته فى طوس عام ٥٠٥ هـ / ١١١١ م . =

فالغزالي يرى أن أولئك الذين يطلق عليهم اسم " فلاسفة " في الإسلام يقولون إن " آيات التشبيه " في القرآن يجب تفسيرها بما هي " أمثال "(١٤٤) . كما أنه ليس من الممكن أن تكون الإشارة هنا إلى صيغة جسم لا كالأجسام ، لأن هذا التأويل عزاه أستاذه " الجويني" إلى " الأشعري " ، وبناء عليه فلم يكن بوسع " الغزالي " أن يعزوه إلى " الفلاسفة " . ومما لا شك فيه أن الإشارة هي إلى ذلك النمط من التأويل الذي عزاه الجويني إلى المعتزلة ، والذي كان مماثلا لذلك التأويل المستخدم عند الفلاسفة المسلمين ، وهو ينبني ، كما افترضنا ذلك من قبل ، على التصور الأرسطي للمماثلة analogy . واصطلاح " مثْل " أو " مثَل " الذي يجمع على " أمثال " هو المستخدم ، على ذلك ، عند الغزالي بمعنى المماثلة analogy عند أرسطو . والدليل الذي يُعزِّز كون الإشارة هنا هي إلى تأويل بالمماثلة بمعناها الأرسطي يمكن تمييزه في ملاحظة الغزالي عن أن تأويل آيات التشبيه الواردة في القرآن بما هي أمثال هو " على عادة العرب في الاستعارة" (١٤٥) وهي ملاحظة تعكس بوضوح عبارة " أرسطو " التي يقول فيها : إن " التناسب analogy ، « أي المماثلة » ، هو أحد الأنواع الأربعة للاستعارة وأكثرها استعمالاً"(١٤٦) .

= استعرض الغزالي مختلف التيارات الفكرية في عصره واختار في النهاية طريق التصوف . وكان تصوف الغزالي معتدلا يقوم على الكتاب والسنة . وقد رد الغزالي على طوائف المتكلمين المخالفين للمذهب الأشعري وأخذ موقفا عنيفا من « الباطنية » .
من أشهر مؤلفاته : مقاصد الفلاسفة - تهافت الفلاسفة - ميزان العمل - معيار العلم - محك النظر - القسطاس المستقيم - إلجام العوام عن علم الكلام - الاقتصاد في الاقتصاد . فضائح الباطنية - معارج القدس - مشكاة الأنوار - المنقذ من الضلال (وهو سيرة ذاتية لتطوره العقلي والروحي) وكتاب إحياء علوم الدين ، وهو أكبر كتبه وأكثرها تأثيرا من بعد . (المترجم)

(١٤٤) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص ٣٥٥ . وعبارة الغزالي التي يصور فيها رأى الفلاسفة هي : « إن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدسة عما يخيله عامة الناس ». وذلك بالطبع لقصور القدرات الإنسانية عن الارتقاع إلى إدراك حقيقة الذات الإلهية المنزهة . (المترجم) .

(١٤٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٤٦) Rhet . 111, 10, 1410 b, 36-1411 a,1.
وانظر : Poet. 21, 1457 b, 6-9
وعبارة « أرسطو » التي وردت في « الخطابة » هي : « أشد أنواع المجاز اجتذابا - وعدتها أربعة - هي القائمة على التناسب » . (ص ٢٢١ ، من الترجمة العربية للأصل اليوناني ، التي أنجزها « عبد الرحمن بدوي » ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦) . (المترجم)

هكذا ، على حين لا يمكن الجزم بالوقت الذى أدخل فيه المعتزلة المتفلسفون هذا التأثير الجديد لآيات التشبيه فى القرآن - فى القرنين السابقين على زمان "الجوينى"، فإنه من الواضح تمامًا أن الشهرستانى كانت لديه معرفة بذلك ، ومن هنا يمكننا افتراض أن معرفته هذه تتضمنها عبارته عن خلط "المعتزلة" مناهج الفلاسفة بمناهج "الكلام" .

والعبارة الأخيرة فى فقرة الشهرستانى التى توضح السبب فى تسمية المعتزلة طريقتهم بـ"الكلام" تعنى أنه ، على حين نبذ المعتزلة مناهج الكلام القديمة ، فإنهم مازالوا يحتفظون باصطلاح الكلام ، لكنهم أعطوه معنى جديداً . وكما يقول ، لم يعد اصطلاح الكلام يستخدم عندهم وصفا لتطبيق منهج التمثيل analogy القائم على التشابه فى مسائل الاعتقاد ، الذى هو أمر متعلق بالكلام وذلك خلافا لتطبيقه على الفقه ، الذى يتناول العمل إذْ اكتسب معنى جديداً مزدوجًا ، وحيث أصبح يستخدم لوصف هذا المنهج الجديد فى الاستدلال كما أصبح يستخدم أيضًا للدلالة على مذهبهم . وباعتباره وصفًا لمنهجهم الجديد فى الاستدلال ، فإن اصطلاح "الكلام" مثل "المنطق" المرادف له ، يستخدم عندهم بمعنى "المنطق" Logic ؛ بما هو وصفٌ لموضوع بحثهم ، ويُستخدم اصطلاح "الكلام" للدلالة على صفة الكلام الإلهى ، أى القرآن القديم ، والذى أصبح إنكارُ قدمه يشكلُ المحتوى الأساسى لمذهبهم .

كل هذا يمكن أن يُفهم من فقرة "الشهرستانى" التى تصف نشأة "الاعتزال" .

وتتفق مع فقرة "الشهرستانى" هذه ، فقرتان عند "ابن خلدون" ، الأولى يتناول فيها نشأة "الاعتزال" والثانية يشير فيها إلى التمييز فى تاريخ الاعتزال بين الفترة غير الفلسفية وبين الفترة الفلسفية .

الفقرة التى يتناول فيها "ابن خلدون" نشأة الاعتزال تأتى مباشرة بعد الفقرة التى يصف فيها آراء أولئك الذين إما أنهم رفضوا مناقشة آيات التشبيه أو أوّلوها عن طريق صيغة "جسم لا كالأجسام" - قبل نشأة الاعتزال[١٤٧]. وتُقرأ الفقرة على هذا النحو :

(١٤٧) ابن خلدون : "المقدمة" جـ٢ ص ٣٧-٣٨ ؛ وانظر فيما سبق ص ٥٢-٥٣ .

"ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث فى سائر الأنحاء ، وألَّف المتكلمون فى **"التنزيه"** حدثت بدعة[١٤٨] المعتزلة فى تعميم هذا "التنزيه" فى آى السلوب. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سورة الشورى:١١) و﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (سورة الإخلاص : ٤) فقضوا بنفى **صفات** المعانى من العلم والقُدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها ، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم"[١٤٩] ، وهى تلك الصفات التى يشير إليها بعد ذلك باعتبارها "الصفات المعنوية"[١٤٩أ].

فى هذه الفقرة يصف ابن خلدون الجو الثقافى فى الإسلام ، فى الفقرة السابقة على الاعتزال مباشرة ، بأربع عبارات قصيرة ، وكلها كما سنرى ، تتطابق مع عبارات معيَّنة أوردها الشهرستانى مبيِّنا فيها نشأة الاعتزال .

والعبارة الأولى ، أى التى يقوم فيها : "لما كثرت العلوم والصنائع" هى بديل أعم للعبارة الأكثر خصوصية المطابقة لها عند "الشهرستانى" التى يقول فيها : إن واصل ابن عطاء مؤسس الاعتزال "كان تلميذ الحسن البصرى[١٥٠] ، يقرأ عليه العلوم والأخبار"[١٥١]، والتى تعكس قوله فى موضع آخر : "إن أول نقل للأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية تمَّ فى عهد الخليفة المنصور" (٧٥٤-٧٧٥م). أى أن المسلمين ، قبل نشأة الاعتزال بزمان طويل ، كانوا قد أصبحوا على دراية بمختلف "الصنائع والعلوم"[١٥٢]. واصطلاح "الصنائع" الذى يستخدمه "ابن خلدون" هنا فى عبارته الأولى

(١٤٨) يُلاحظ أن المؤلف ترجم لفظ بدعة فى نص ابن خلدون هنا بالكلمة الإنجليزية heresy ولم يترجمها بكلمة innovation ! (المترجم)
(١٤٩) المصدر السابق ، ص٣٨ .
(١٤٩ أ) المصدر السابق ، ص٣٩ وانظر : "فضالى: كفاية" ص٥٦-٥٧ (وانظر : Macdonald's Development of Muslim Theology, p. 337) ؛ لكن انظر أيضًا فيما يلى ص٢٩٩ الحاشية رقم ٦٥ . وعن تصور "ابن خلدون" لنظرية الصفات عند "الأشعرى" انظر: Religious philosophy, pp 181 - 185.
(١٥٠) **الحسن بن يسار أبو سعيد البصرى** ، تابعى . كان إمام أهل البصرة وحبْر الأمة. فقيه زاهد. وُلد بالمدينة عام ٢١هـ وتربَّى فى كنف "على بن أبى طالب" رضى الله عنه. وفى عهد معاوية أصبح كاتبا للربيع بن زياد والى خراسان. كان مهيبا لايخاف فى الحق لومة لائم. له مع الحجاج الثقفى ومع الخليفة عبد الملك بن مروان مواجهات معروفة فى محاربة القهر والدفاع عن العدالة الاجتماعية والوقوف ضد توظيف الدين لأهواء السياسية. كان وفاته بالبصرة عام ١١٠هـ. (المترجم)
(١٥١) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٣١ .
(١٥٢) ابن خلدون : "المقدمة" جـ٢ ، ص٩١ .

يشير علـى الخصوص ، فيما يمكن أن نقضى به من عبارته التالية لها مباشرة ، إلى مـا يسـمـيـه هو فى مكان آخـر "**الكتـابة**"[١٥٣] والفنون الأخـرى المتـصلة بهـا ، مـثل "**الخط**"[١٥٤] ، و"**النسخ**"[١٥٥] و"**الوراقة**"[١٥٦].

والعبارة الثانية ، أى تلك التى يقول فيها : "وولع الناس بالتدوين" ، تتفق مع عبارة "الشهرساني" وهى : "إن أستاذ واصل بن عطاء " الحسن البصرى" أرسل رسالة إلى الخليفة "عبد الملك بن مروان" وقد سأله عن القول بالقدر والجبر ، وأن الخليفة أجابه أيضًـا برسـالة[١٥٧]. ونعـرف ، كـذلك ، من مـصـدر آخـر أن غَـيْـلان الدمـشـقى معـاصر"الحسن البصرى" أرسل كتابا إلى الخليفة "عمر بن عبد العزيز" ناقشه فيها فى نفس مشكلة القدر والجبر[١٥٨].

العبارة الثالثة ، وهى أن الناس كانوا أيضًـا "ولعين بالبحث والتدوين فى سـائر الأنحـاء" « أى فى كل مـوضـوعـات البـحث » تشـيـر بوضـوح تمامـا إلى مـا أظهـره الشـهرسـتانى من مجادلات سبقت نشأة الاعتزال كانت قد أثيرت فى الإسلام حول مشكلات من قبيل الجبر والقدر ، ومرتكب الكبيرة ، وأصحاب الجمل : وفى كل واحدة من هذه المجادلات وقف "واصل بن عطاء "موقفا معارضًا واعتبر فى نظر أهل السلف مبتدعا **heretical** ، وبسبب واقعة **اعتزاله** عن رأى جمهور السلف فى مسألة مرتكب الكبيرة سُمّى هو وأصحابه "معتزلة"[١٥٩].

العبارة الرابعة ، وهى أن المتكلمين ألّفوا فى "التنزيه" ، تشير بوضوح تمامًا إلى الفرقة التى سبقت المعتزلة والتى وصفها "ابن خلدون" نفسه بأنها أولّت آيات التشبيه مـن خـلال صيـغة "جسـم لا كالأجسـام"[١٦٠]. ونعرف من مصـدر آخر أن مثل هذا

---

(١٥٣) المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٢٧٧ .

(١٥٤) المصدر السابق ، ص٣٨٨ .

(١٥٥) المصدر السابق ، ص٣١٢ .

(١٥٦) المصدر السابق ، ص٣١٦ .

(١٥٧) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٣٢ .

(١٥٨) انظر فيما يلى ص٧٧٩ .

(١٥٩) الشهرستانى : "الملل والنحل" ص٣٣ ؛ والبغدادى : "الفرق بين الفرق"، ص ٩٨ .

(١٦٠) انظر فيما سبق الحواشى رقم ٧٦-٧٨ .

التأويل وُصِف بأنه "تنزيه"[١٦١]. وعبارته الإضافية التي تبيّن كيف أن المعتزلة الجدد عند ظهورهم قد وَسَّعوا معنى التنزيه الذي كان عند المتكلمين من قبلهم تعني أنه ، على حين أنهم وافقوا المتكلمين على أن ألفاظ "عليم" و "قادر" و "مريد" و "حيّ" عندما تُحمل على الله يجب أن تُؤوَّل بمعنى مغاير تمامًا لمعناها بالنسبة لأي موجود آخر عالم أو قادر أو مريد أو حي ، فإنهم اختلفوا مع هؤلاء المتكلمين عندما أنكروا تمسك هؤلاء بأن ألفاظ "عليم" و "قادر" و "مريد" و "حيّ" عندما تُحمل على الله فإنها تعني أن وجود المعرفة والقوة والإرادة والحياة صفات حقيقية ثابتة في الذات الإلهية. هكذا يقرر "ابن خلدون" ، شأنه شأن "ابن حزم" ، أن المعتزلة ، وقد ظهروا حديثًا ، وقبل أن يتفلسفوا ، استعملوا منهج الكلام في تأويل آيات التشبيه في القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام" .

ونجد إشارة "ابن خلدون" إلى التمييز بين فترة غير فلسفية وفترة فلسفية في تاريخ الاعتزال يصف فيها منذ البداية ببساطة "واصل بن عطاء" عندما يرد اسمه بأنه واحد "منهم" ، أي من "المعتزلة"[١٦٢] ، ولكنه عندما يذكر اسم "أبي الهذيل"[١٦٣] ، فإنه إذن ، يصفه بأنه "اتبع رأي الفلاسفة"[١٦٤] ، وبالمثل عندما يذكر اسم "النظام"[١٦٥] يصفه بأنه "طالع كتب الفلاسفة"[١٦٦]. و"ابن خلدون" يتابع " الشهرستاني" فيعطي ذات السببين

(١٦١) انظر : "تبيين كذب المفترى" ، ص ١٤٩ ، ص ٣٦٢ .

(١٦٢) ابن خلدون : "المقدمة" ، جـ٣ ص٤٨ . ويقول "ابن خلدون" هنا إن "واصل بن عطاء "عاش زمن الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥م) ؛ وهو ما يشير بوضوح إلى تاريخ مولد واصل فحسب وهو سنة (٦٩٩م) ؛ وكان تاريخ وفاته هو عام ٧٤٨م.

(١٦٣) **أبو الهذيل العلّاف** (١٣٥ - ٢٢٦هـ = ٧٥٢ - ٨٤٠ م). مولى عبد القيس. هو شيخ المعتزلة البصريين. أخذ الاعتزال عن "عثمان الطويل" أحد أصحاب "واصل بن عطاء". اطّلع على الفلسفة اليونانية وتأثر بها واقتبس من أقوالها. بدأ مذهب المعتزلة يصطبغ معه بصبغة فلسفية. ذاعت شهرته في مجادلة الخصوم ، وعُرف عنه أنه يقطع الخصم بأقلّ الكلام. (المترجم)

(١٦٤) المصدر السابق ، ص٤٩ .

(١٦٥) **النظّام** (+٢٣١هـ = ٨٤٥ م). هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ البلخي ، أعظم شيوخ المعتزلة وأغزرهم إنتاجا وأكثرهم تعمقًا في دراسة الفلسفة. خلط كلام الفلاسفة بكلام المعتزلة. يرى "البغدادي" صاحب "الفرق بين الفرق" أنه أخذ أكثر أقواله من الثنوية والسُمنية وجماعة من الفلاسفة. انفرد النظام بمسائل تخصه منها نفي الجزء الذي لا يتجزأ وقوله "بالطفرة" و"بالكمون" في تفسيره لطبائع الأشياء ، كما قال بنظرية في الخلق المتجدّد للعالم على الدوام. (المترجم)

(١٦٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

الذين سَمَّى من أجلهما متفلسفةُ المعتزلة مذهبَهم بـ"الكلام" ، أو بالأحرى لماذا تبنوا الاسم القديم "كلام" لمذهبهم. فيقول ابن خلدون: "وكانت طريقتهم تسمَّى **علم الكلام** : إما لما فيها من الحجاج والجدال ، وهو الذى يسمَّى كلاما ؛ وإما أن أصل طريقتهم نفى صفة الكلام" [أى قِدم القرآن](١٦٧).

ومع قيام فرقة المعتزلة التى استخدمت ، على نحو ما رأينا ، منهج الكلام واستبقت لمذهبها اسم "الكلام" حتى عندما أصبح طابع مذهبهم فلسفيا ، أصبح اصطلاح "الكلام" ، بالتدريج ، عَلما على المعتزلة. وهكذا ، عندما يتحدث أحد كبار شيوخ الفقه وهو الشافعى (٧٢٧/٧٢٨ - ٨٢٠ م) عن "أهل الكلام"(١٦٨) فهو يقصد ، بذلك ، المعتزلة ، وهو عندما ينتقد الكلام ويدينه فإنه ينتقد كلام المعتزلة ويدينه(١٦٩).

النتيجة التى نخلص إليها من مناقشتنا هى أن تاريخ علم الكلام ، وإلى أن أصبح مساويا للاعتزال ، يقع فى مراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : هى مرحلة علم الكلام السابق على المعتزلة. وقد بدأت هذه المرحلة عندما شرع المشاركون فى مناقشة مشكلات من قبيل : التشبيه ، والقدر ، ومرتكب الكبيرة وموقف أصحاب الجمل من الفريقين ، وبدلا من مجرد اقتباس نصوص من القرآن والسُّنة دفاعًا عن آرائهم ، يستخدمون منهجًا معيّنا فى الاستدلال توصلوا به إلى استدلالات من نصوص القرآن والسُّنة تلك. وكان ذلك المنهج الاستدلالى مستعاراً من الفقه ، حيث كان مستخدماً فيما يتعلق بمسائل الشرع التى كانت تحكم الفعل ،

(١٦٧) المصدر السابق ، نفس الموضع. وفى ذلك يقول "الشهرستانى" : "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فُسِّرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمّتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها هى مسألة الكلام فسمّى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة من تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان" ("الملل والنحل" ص ١١٨) (المترجم)

(١٦٨) انظر : Schact, origins, p. 128

(١٦٩) انظر : تفسير "ابن عساكر" لإدانة الشافعى لعلم الكلام وذلك فى : "تبيين كذب المفترى" ، ص٣٣٦ وما بعدها ؛ وأيضًا : MacCarthy, TheTheology of al-Ashari,p 148 ff,. وعن موقف الشافعى من مذهب المعتزلة يقول ابن خلدون : "كان الشافعى يقول: "حقهم أن يُضربوا بالجريد ويُطاف بهم". ("المقدمة" ، ص ١٠٨٨، بتحقيق : وافى). (المترجم)

وكان معروفًا بمنهج القياس « المماثلة » analogy . أما بالنسبة لمسائل الاعتقاد التى أصبح يطبق عليها حديثا منهج القياس هذا فكانت مسائل تتصل بالكلمة المنطوقة ، وأصبح هذا التطبيق الحادث لمنهج القياس يسمى "الكلام" ، أى ما يقصد حرفيا من الحديث « الكلام المنطوق » speech . وأدى تطبيق هذا المنهج القياسى فى الاستدلال عن بعض أوائل المسلمين على مشكلة آيات التشبيه فى القرآن إلى ظهور تأويل لهذه الآيات من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام". والخصائص الأساسية لهذا المنهج القياسى ، سواء فى الفقه أو فى الكلام ، هى قيامه على مجرد التشابه وأن أدلته مستمدة من معطيات النقل[١٧٠].

المرحلة الثانية: هى مرحلة علم الكلام المعتزلى غير الفلسفى. وقد دامت قرابة القرن من وقت ظهور المعتزلة فى النصف الأول من القرن الثامن حتى ظهور ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى. خلال هذه الفترة استخدم المعتزلة منهج القياس الكلامى القديم ، لكنهم قصروه على غرضهم الخاص فى تدعيم آرائهم المبتدعة heretical .

المرحلة الثالثة: هى مرحلة الكلام الاعتزالى الفلسفى ، الذى بدأ مع ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية منذ النصف الأول من القرن التاسع الميلادى ، ومن هذه الأعمال الفلسفية ، تعلّم المعتزلة ، لا بعض الآراء الفلسفية الخاصة فحسب ، وإنما تعلّموا أيضًا منهج القياس المنطقى syllogissm وتعلموا استخداما جديداً لمنهج القياس التمثيلى analogy. وكان هذان المنهجان الفلسفيان فى الاستدلال مختلفين عن المنهج الكلامى ‹ القائم على قياس الشبه › فى أن كليهما يقيمان استدلالاتهما على معطيات فلسفية ، على حين أن المنهج الكلامى القياسى يقيم استدلالاته على معطيات دينية ، وفيما يتعلق بالاستخدام الفلسفى للقياس – التمثيل – analogy فإنه كان

(١٧٠) استخدام المؤلف فى الأصل كلمة tradition التى ترجمناها هنا بـ "النقل" ولم نؤثر ترجمتها بلفظ "السُنّة" – كما هو متعارف عليه – لما سيؤدى إليه ذلك من تضييق حدود مرجعية القياس الفقهى والقياس الكلامى. وسوف نختار بعد ذلك فى مقابل كلمة tradition إما كلمة "النقل" أو كلمة "السُنّة" حسبما يقتضيه سياق المعنى. ومن الملاحظ أن المؤلف يشير فى ثنايا كتابه بكلمة trdition إلى هاتين الدلالتين. (المترجم)

مختلفا عن الاستخدام الكلامي له في أنه كان قائمًا على أساس التساوي في النسب ، على حين قام الاستخدام الكلامي للقياس على مجرد التشابه بين الأشياء. وقد استخدم المعتزلة هذين المنهجيْن الفلسفيين من مناهج الاستدلال على نحو مزدوج – إما بإحلالهما محل منهج قياس المماثلة ‹ قياس الشبه › الكلامي ، وذلك بالاستدلال فلسفيًا من معطيات فلسفية ، أو بخلطهما بمنهج القياس الكلامي ، أي بالاستدلال الفلسفي من معطيات دينية إسلامية. لكن مع أن المعتزلة المتفلسفين رفضوا أوعَدَّلوا منهج الاستدلال المستخدم فيما كان يعرف بـ "الكلام" ، فإنهم خصّوا أنفسهم باصطلاح الكلام وأعطوه معنيين جديدين ، وأطلقوه اسما على عموم مذهبهم .

هذه هي قصة الكلام إلى الوقت الذي أصبح فيه تعبيرًا عن مذهب "الاعتزال". ويروي لنا كل من "الشهرستاني" و "ابن خلدون" أيضًا كيف تبنَّى بعض الخلفاء "الاعتزال" وحملوا أئمة السلف عليه وكيف أدى ردُّ فعل أهل السلف على هذا القمع في النهاية إلى قيام علم كلام سُنيٍّ يناهض المعتزلة .

يخبرنا "الشهرستاني" عن تضييق الخلفاء المعتزلة[١٧١] على السلف في فقرتين قصيرتين : ففي إحداهما ، بعد أن يذكر اسم "أبي موسى المزدار" [المردار][١٧٢] راهب المعتزلة بما هو واحد من شيوخ الاعتزال ، يضيف قائلاً : "وفي أيامه جرت أكثر التشديدات على السلف لقولهم بقدم القرآن"[١٧٣] وفي فقرة أخرى ، وهو يتحدث عن المعتزلة ، يقول : "ونصرهم .. جماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن"[١٧٤]. يتفق مع هاتين الفقرتين قول "ابن خلدون" : "ولُقِّنها « أي عقيدة الاعتزال » بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالفهم أئمة السلف ،

(١٧١) أي الخلفاء الذين تحمَّسوا لمذهب الاعتزال وحاولوا فرضه مذهبا رسما للدولة الإسلامية . (المترجم)

(١٧٢) **أبو موسى المردار** عيسى بن صبيح. متكلم، زاهد. تلميذ "بشر بن المعتمر" وأستاذ الجعفرين. وافق أستاذه بشرًا في القول بالتولّد وزاد عليه جواز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولّد. كان شديد التطرف والمغالاة في عقائده. (المترجم)

(١٧٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص١٨ –١٩ وعن قراءة : "مزدار" أو "مُردار" انظر: ملاحظة "هاربروكر" Haarbrücker في ترجمته "للملل والنحل" ، المجلد الثاني ، ص٣٩٩ ، حاشية على الصفحة (٧١ وما بعدها) .

(١٧٤) الشهرستاني: " الملل والنحل" ص٧٥ .

فاستُحِل لخلافهم إيسارُ كثير منهم ودماؤهم"[١٧٥]. في هاتين الفقرتين إشارات إلى ثلاث حقائق تاريخية :

١ - إصدار الخليفة المأمون سنة ٨٢٧ م لمرسوم أعلن فيه أن الاعتزال عقيدة الدولة واتهم أهل السلف بالابتداع ؛

٢ - إصداره لمرسوم آخر في سنة ٨٣٣ م ، سنة وفاته ، حيث تمَّ بموجبه امتحان أهل السلف في عقيدتهم وهو ما عُرِف بالمحنة ؛

٣ - استمرار المحنة أثناء حكم الخليفة المعتصم والخليفة المتوكل وحتى السنة الثانية من حكم المتوكل سنة ٨٤٧ م[١٧٦].

يصف لنا "ابن خلدون" بإيجاز كيف كان رد فعل السلف بإزاء المحنة فيقول : "وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السُّنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعًا في صدور هذه البدع"[١٧٧]. وبما أننا نعرف من قبل أن تعبير "الاحتجاج بالعقل" يستخدمه "ابن خلدون" للدلالة على منهج القياس « التمثيلي » الفقهي القائم على معطيات نقلية والذي أُستخدم في وقت سابق على الاعتزال واكتسب اسم "الكلام"[١٧٨] ، فمن الواضح تمامًا أن ما يعنيه "ابن خلدون" بهذه العبارات هنا هو أن أئمة السلف ، قد تبنُّوا في استدلالاتهم ، نتيجةً للمحنة ، منهج القياس الكلامي السابق على المعتزلة. ويشير " ابن خلدون" بالفعل ، بعد هذه الفقرة تمامًا ، إلى "أهل السُّنة" هؤلاء" بأنهم "المتكلمون"-[١٧٩] ويُدخِل فيهم "ابن كُلاَّب"-[١٨٠]

(١٧٥) ابن خلدون : "المقدمة" ، جـ٣ ص٣٩ .

(١٧٦) انظر : W.W. Paton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihan (1897)

(١٧٧) ابن خلدون: "المقدمة" ، جـ٣ ص٣٩ .

(١٧٨) انظر فيما سبق ص٤٦ .

(١٧٩) ابن خلدون : "المقدمة" جـ٣ ص٤٩ .

(١٨٠) **ابن كلاّب** (٢٤٠هـ). هو عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب القطّان. أحد أئمة المتكلمين من أهل السلَف. لُقِّب بابن كُلاَّب لقوته في المناظرة إذ يجتذب من يناظره كما يجتذب الكُلاب الشيء. أول متكلِّم سنِّي يناقش المعتزلة في مجلس الخليفة المأمون على طريقة كلامية ، وقد قطعهم مرارا في مسألة إثبات الصفات القديمة لله التي يرى أنها ليست هي الذات ولا غيرها. يعتبره "ابن تيمية" من "حذّاق المثبتة" وأئمتهم. كان موافقًا لأهل الحديث. وهو صاحب فرقة كلامية بقيت زمنا تعبِّر عن مذهب أهل السنّة والجماعة ثم اندمجت بعد ذلك كليا في طائفة الأشاعرة. من كتبه : كتاب خلْق الأفعال" وكتاب "الرد على المعتزلة" . (المترجم)

و"القلانسي"[181] و"المحاسبي"[182]-[183] – وهي الأسماء التي توصف ، تبعا لفقرة "الشهرستاني" التي تستند إليها عبارة "ابن خلدون" فيما هو واضح تماما ، بأنها "أتقن كلاما"[184] ، وذلك في إشارة ، كما سنرى ، إلى نمط الكلام غير الفلسفي السابق على الاعتزال .

(١٨١) **القلانسي** ، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد. من متكلمي السُّنة في القرن الثالث الهجري ، وهو من تلامذة "ابن كلاّب" الأولين. ويذكر "البغدادي" مؤرخ الفرق أنه كان إمام السُّنة في زمانه ، وأن تصانيفه في الكلام زادت على مائة وخمسين كتابا. له ردود على النظّام. وكان يذهب مذهب "ابن كُلاّب" في إثبات الصفات. ويرى إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، ويذهب إلى أن الإيمان هو الطاعة سرّاً وعلنا ولذلك يزيد وينقص. ومذهبه قريب من مذهب أحمد بن حنبل. (المترجم)

(١٨٢) **المحاسبي** : أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري. وُلد في البصرة سنة ١٦٥هـ/٧٨١م ، وانتقل في فترة مبكرة من حياته إلى بغداد حيث درس الشريعة والأصول واتصل بكبار علماء عصره وشارك في أحداثه المهمة. كانت وفاته سنة ٢٤٣هـ/٨٥٧م. والمحاسبي زاهد ومتصوف شهير. جمع بين علوم الظاهر وعلوم المعاملات. وهو مؤسس لمدرسة بغداد الصوفية التي ينتسب إليها كل من "الجنيْد" و"أبي حمزة البغدادي" و"أبي الحسين النوري" و"السرِّي السقطي" وغيرهم. سمّي المحاسبي لمحاسبته لنفسه. أهم كتبه: "الرعاية لحقوق الله" و"التوهم" والعقل" و"فهم القرآن" و"شرح المعرفة" و"المسائل في الزهد" و"آداب النفوس والبعث والنشور". كان ينحو في تصوفه ناحية التدقيق في استبطان النفس وله كلام عميق في المقامات والأحوال. يعتبر المجاهدة الخلقية أساس المعرفة الإيمانية ويقرن الإيمان بالعمل. تركت كتاباته آثارا عميقة على مَن جاء بعده من صوفية المسلمين وعلى الخصوص أبي حامد الغزالي وأتباع المدرسة الشاذلية. اشترك في الكثير من آرائه الكلامية مع "ابن كُلاّب" و"القُلانسي". (المترجم)

(١٨٣) المصدر السابق ، حـ٢ ، ص١٢-١٤ .

(١٨٤) انظر فيما يلي الحاشية رقم ٢٠١ . وفي ذلك يقول "الشهرستاني" : "وانتهى الزمان إلى عبد الله ابن سعيد الكُلاَّبي وأبي العباس القُلانسي والحرث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جُملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيّدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنّف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين أبي الحسن وبين أستاذه مناظرة في مسئلة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيّد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لأهل السُّنة والجماعة" . ("الملل والنحل" ، ص٦٥)

وسوف يتردّد ذلك عند "ابن خلدون" أيضاً حين يقول: " وظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري وناظر بعض مشيختهم في مسائل الصلاح والأصلح فرفض طريقتهم ، وكان على رأي عبد الله بن سعيد بن كُلاّب وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي من أتباع السّلف وعلى طريقة السُّنة ، ففنّد مقالاتهم بالحجج الكلامية" . ("المقدمة" ، ص١٠٨٨ ، بتحقيق "وافي") . (المترجم)

وفقًا للفقرة المناظرة عند الشهرستاني ، فإن هذه الجماعة من المتكلمين ، التي وصفها كذلك بأنها تضم ابن كُلاّب والقلانسي والمحاسبي ، هي واحدة فقط من جماعات ثلاث للسلف ناضلت عقب المحنة ضد المعتزلة فيما يتعلق بمشكلة الصفات[(١٨٥)] ، بما في ذلك مشكلة قدم القرآن ، بالطبع .

من بين جماعات السلف الثلاث هذه يصف الشهرستاني الأوليين بأنهما ناهضتا المعتزلة "لا على قانون كلامي ، بل على قول إقناعي"[(١٨٦)]. وتعبير "على قول إقناعي" يشير – فيما نرى – إلى ما يسميه أرسطو بـ "القول الخطابي" rethoric ، لأن الخطابة عنده هي "مَلَكة اكتشاف الوسائل الممكنة للإقناع بالإشارة إلى أي موضوع كان"[(١٨٧)]. وأيضًا ، فإن أحد وسائل الإقناع ، من النمط الذي يسميه "أرسطو" التصديقات "غير الصناعية" nontechnical ، يصفه بأنه "شهادات" ، ويعني بها الأقوال التي نقتبسها من مشاهير أمثال "هوميروس" و"أفلاطون"[(١٨٨)]. وطبقًا لما يعنيه "الشهرستاني" بعبارته هنا فإن هاتين الجماعتين من السّلف قد رجعتا ، بعد المحنة ، إلى منهج أول المسلمين. وهكذا ، بدلا من استخدام "قانون الكلام" ، أي منهج القياس الذي كان مستخدما قبل قيام المعتزلة عند بعض السلف[(١٨٩)] ، تشبثوا بمنهج المسلمين الأوائل وتعلّقوا بظاهر الكتاب والسُّنة – وهو منهج مماثل لإحدى وسائل الإقناع التي أدرجها "أرسطو" في "الخطابة". وبالفعل ، فإن "الشهرستاني" نفسه ، بعد قوله " إن هاتين الجماعتين "ناظرتا" على قول إقناعي يقول عن أصحابهما : "إنهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسُّنة"[(١٩٠)].

(١٨٥) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص١٩ .

(١٨٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٨٧) Rhet., 1, 2, 1355b, 26 - 27 يقول "أرسطو" في ذلك : "من الواضح إذن أن الخطابة لا تتناول صنفا محددًا من الموضوعات بل هي مثل الجدل عامة.. وأن مهمتها هي البحث في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع ومن شأن الخطابة أن تكتشف الوسائل الحقيقية والظاهرة للإقناع .. ويمكن أن نحدد الخطابة بأنها الكشف عن الطرق الممكنة للاقناع في أي موضع كان" . ("الخطابة" ، ترجمة "عبد الرحمن بدوي" ، ص ٢٨–٢٩). (المترجم)

(١٨٨) Ibid., 1, 2, 1355b, 37; 15, 1375a, 22-25, 1375b, 25. 1376a, 33.

(١٨٩) انظر فيما سبق ص٥٢–٥٣ .

(١٩٠) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص١٩–٢٠ .

ويصف "الشهرستاني" هاتين الجماعتين من جماعات السلف بعد المحنة ، بأنهما مع كونهما تناظران "لا على قانون كلامي" ، مختلفتان فيما بينهما .

وتوصف أولى هاتين الجماعتين بأنها تلك التي "أثبتت صفات الباري معاني قائمة بذاته"[(١٩١)]. ومن منطوق هذه العبارة ، كما سنرى ، عندما نقابلها بالعبارة التي يصف بها الجماعة الثانية ، يمكن أن نفهم أن هذه الجماعة أثبتت فحسب صفات الباري دون أن تؤكد جسميتها. ولا يذكر "الشهرستاني" هنا أسماء أي من رجال هذه الجماعة لكنه يخبرنا في موضع آخر أن شيخهم كان هو "ابن حنبل" (+٨٥٥ م)[(١٩٢)] ، زعيم السلف زمن المحنة. ويصفه "الشهرستاني" بأنه تابع رأي "مالك بن أنس" (+٧٩٥ م)[(١٩٣)] ، الذي قال : "الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"[(١٩٤)].

(١٩١) المصدر السابق ، ص١٩ .

(١٩٢) **أحمد بن حنبل** : هو أحمد بن محمد أبو عبد الله الشيباني. مُحدِّث وجامع للحديث. زاهد ورع. إمام المذهب الحنبلي ، وأحد أئمة الفقه الأربعة. وُلد ببغداد عام ١٦٤ هـ. نشأ منكبا على التعليم. وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلْق القرآن ، ومات المأمون قبل أن يناظر أحمد بن حنبل ، ثم تولَّى المعتصم بعد ذلك فسجنه ثمانية وعشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن. من مصنفاته : "المسند" في الحديث ، والناسخ والمنسوخ" ، والرد على الجهمية والزنادقة". توفي عام ٢٤١هـ. (المترجم)

(١٩٣) **مالك بن أنس** : مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحمْيَري. إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السُّنة. تُنسب إليه المالكية. وُلد سنة ٩٣ هـ وتوفي بالمدينة سنة ١٧٩هـ. صنَّف أول مجموع في الحديث النبوي الشريف ورتَّبه على أساس فقهي وهو "الموطأ" ، وله رسالة في الرد على القدرية." و " المدونة الكبرى" في الفقه. (المترجم) .

(١٩٤) الشهرستاني: " الملل والنحل" ، ص٦٤-٦٥ . وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٢ . ومهما يكن من أمر ، فإن الحنابلة زمن "ابن رشد" تبنَّوا تأويل آيات التشبيه في القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام" ، انظر "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص٦٠ .

ونلاحظ أن كلام "ابن رشد" عن آراء الحنابلة جاء على وجه العموم ، ودون تقييد منه بحنابلة عصره فحسب ، كما يقرر "ولفسون" هنا في الحاشية ؛ ففي جواب ابن رشد على سؤال السائل : "فما تقولُ في نفي الجسميَة هل هي من الصفات التي صرَّح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنه"؟ يجيب "ابن رشد" هكذا : "فنقول : إنه من البيِّن من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها ، وذلك أن الشرع قد صرَّح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشترك بين الخالق والمخلوق ، إلا أنها في الخالق أتمّ وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لايشبه سائر الأجسام. وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم". ("الكشف عن مناهج الأدلة". ص٦٠) (المترجم) .

الجماعة الثانية من جماعات السلف بعد المحنة توصف بأنها تلك التى "شبَّهت صفاته بصفات الخَلْق"[١٩٥]. وهنا أيضاً لا يذكر الشهرستاني لنا أية أسماء. لكنه يُفرِّق فى موضع آخر من "الملل" بين النمط القديم من المشبِّهة المبتدِعة heretical likeners ، الذين يصفهم بأنهم "جماعة من الشيعة الغالية" وبين نمط جديد من السلَف المشبِّهة يصفهم بأنهم "جماعة من أصحاب الحديث الحشوية"[١٩٦] ، وكممثلين لهذا النمط الجديد من المشبِّهة ، الذين يصفهم بأنهم ينتمون إلى "أهل السُّنة ، يذكر "مضر" و"كهّمش" و"أحمد الهَجيمى"[١٩٧]. وجميعهم ازدهروا حوالى عام ٨٦٠ م[١٩٨] ، أى بعد زمن المحنة[١٩٩].

(١٩٥) المصدر السابق ، ص ١٩ .

(١٩٦) المصدر السابق ، ص٧٦ ، وما بعدها . وعن صلة "الحشوية" بـ"أهل السلف" ، انظر : A.S.Halkin, "The Hashawiyya", JAOS, 54, 1-28 (1934).

(١٩٧) المصدر السابق ، نفس الموضع ، حيث أُصلحت عبارة "أهل الشيعة" فى النص المطبوع "للشهرستانى" لتُقرأ" أهل السُّنة (انظر : تعليق هاربروكر Haarbrücker على نفس الموضع من ترجمته للنص العربى vol. 11, p.403) . وانظر أيضاً "الملل والنحل" ، ص٦٤،٦٥ .

(١٩٨) انظر : Horten, systeme, p. 50. n.l

(١٩٩) **"مضر بن محمد بن خالد بن الوليد" و"كهمش بن الحسن أبو عبد الله البصرى" (+١٤٩هـ) و"أحمد بن عطاء الهجيمى البصرى"** ، هم من مشبهة الحديث الأوائل الذين ذكرهم الشهرستانى ("الملل"، ص٧٦) الذين مَثَّلوا الحشو الهائل فى أحاديثهم الضعيفة فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة ومعاينة المخلصين له فى الدنيا والآخرة ، وبهذا وقعوا فى "الاتحاد" المحض أو مهّدوا إليه الطريق فيما بعد. وقد كانت البصرة إذ ذاك "بندر الآراء والنحل" فانتشر فيها هذا الاتجاه حين أقبل رعاع الرواة على مجلس الحسن البصرى وتكلموا بالسقط فردَّه الحسن ، وهو إمام السّنة ، وضاق به صدره وصاح : ردُّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة" ! وكان ظهور هؤلاء قبل زمان "محنة" "ابن حنبل" !. إذن ، فلم يكن مشبّهة الحشوية من أمثال "مضر" و"كهمش" والهجيمى" ممثلين للسلف، ولا يمكن اعتبارهم منتمين إلى أهل السُّنة ، ومعبرين عن رأيهم كما يذهب إلى ذلك "ولفسون" استناداً إلى متابعته لقراءة هاربروكر الخاصة لنص الشهرستانى ، وتبديله عبارة "أهل الشيعة" إلى "أهل السُّنة"، وبذلك يكون فى وسعه أن يمدَّ من رحاب التشبيه عند الحشوية المجسِّمة بين بعض جماعات من المسلمين لتشمل طوائفأهل السُّنة والشيعة على السواء ، وكأن التشبيه هو بذلك موقف عموم المسلمين .

ومن المعلوم أن الاتجاه الحشوى الغليظ ، الذى أذاعه "داوود الجوارى" والهشاميين (أتباع "هشام بن الحكم" الرافضى) ، وكذلك "مضر" و"كهمش" والهجيمى وغيرهم من حشوية المحدثين أمثال "أبى عاصم ابن خشيش بن أصرم"(+٢٤٥هـ) و"محمد بن عكاشة" و"مقاتل بن سليمان" وأصحابه أسلاف الكرّامية وجماعة الحلْمانية التى تنتسب إلى "أبى حلْمان الدمشقى الفارسى" (الذين ورد ذكرهم فى "كتاب اللُّمع"=

الجماعة الثالثة التي ازدهرت بعد المحنة تألَّفت ، وفقًا لرأى "الشهرستاني" ، من "عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب" (+٨٥٤ م) و"أبى العباس القُلانِسى" ، و"الحارث المحاسبى" (+٨٥٧ م)[٢٠٠] ، وهم الذين يصفهم بأنهم "أمتن

= لأبى نصر الطوسى وفى كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادى وفى كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزى) ، قد انتهى بجميعهم – فيما يلاحظ الشهرستانى – إلى "حد الاتحاد المحض ، ومن المشبهة مَنْ مال إلى مذهب الحلولية وقال بجواز أن يظهر الله تعالى بصورة شخص" ("الملل والنحل" ، ص ١٥٨) .
ويتَّفق "الملطى" و"الشهرستانى" – مع غالبية مؤرخى العقائد فى الإسلام – على أن هذا الاتجاه الحشوى الغليظ قد نتج عن الآثار المكنونة المقتبسة من اليهود فإن "التشبيه فيهم طباع حتى قالوا عن الله عزّ وجلّ » اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وأن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الحديد وإنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع.." (الملطى : "الرد والتنبيه" ، ص٧٧-٧٨).
وكذلك نبَّه "الشهرستانى" إلى أثر اليهود فى إشاعة التشبيه فقال : "وأما التشبية فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جَهْرا ، والنزول عن طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقرارًا ، وجواز الرؤيا فوقا" (الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٤٢). وقد أفاض "ابن حزم» من قبل ("الفصل" حـ١) فى رصد ظاهرة التشبيه عند اليهود ونقدها .
والأخبار متواترة بالفعل عن أن جمهور السلف منذ بداية عصر التابعين وحتى زمان أحمد بن حنبل قد ردّوا هذا الاتجاه الحشوى الغليظ فى فهم نصوص القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف عند حشوية الحديث وعند جماعة من الشيعة "الغالية" تابعت الهيود. وكان "السلف" فى البداية – بعد القطع بأن الله تعالى لا يشبه شيئًا من خلقه – يتحرّزون عن تأويل النصوص لأن التأويل يُحدث علْما ظنيا لا يجوز فى حق الله وكان موقف المعتزلة هو ردّ التشبيه" ، وكذلك كان موقف الأشاعرة – الذين أصبحوا من بعد ممثلين لأهل السُنّة والجماعة " فـ"البيهقى" (+٤٥٨هـ) يرى أن صفات الله التى ورد بها السمع "لأيُقال فيها إنها المسمَى ولا غير المسمَى ولا يجوز تكييفها" ("الاعتقاد على مذهب السلف أهل السُنّة والجماعة ، ص ٣١، دار الكتب العلمية ، بيروت، د.ت). و"الغزالى" فى تعقيبه على تأويل "أحمد بن حنبل" لثلاثة أحاديث نبوية هى: "الحجر الأسود على يمين الله فى الأرض" و"قلب المؤمن بين إصبعين من يد الرحمن" و"إنى لأجد نَفَس الرحمن من قبل اليمين "يقول" : ... وإنما اقتصر أحمد بن حنبل رضى الله عنه على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا فى هذا القدر ، لأنه لم يكن ممعنا فى النظر العقلى ولو أمعن لظهر له ذلك فى الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله. والأشعرى والمعتزلى لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة". ويخلص الغزالى إلى قوله: "إن كل فريق وإن بالغ فى ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل إلا أنْ يجاوز الحد فى الغباوة والتجاهل .. ومَنْ ينتهى إلى هذا الحد من الجهل فقد انخلع من ربقة العقل" ("فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" ، ص١٢٧-١٢٨ ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦). (المترجم)

(٢٠٠) الشهر ستانى: "الملل والنحل" ، ص٢٠ وهنا يوضع "القُلانسى" بين واحد تُوفى عام ٨٤٥ م وآخر توفى عام ٨٧٥ م. وعلى أية حال، فإن ابن عساكر يقول فى كتابه "تبيين كذب المفترى" (ص ٣٩٨): إن القلانسى كان معاصرًا للأشعرى (+٩٣٥م) مُنكرا ، مهما يكن من أمر ، ما يقررّه الأهوازى من أن القلانسى كان أحد أتباع الأشعرى انظر MaCarthy, The Theology of al-Ash'ari, p. 200, n.83. ويقدّم البغدادى الأشعرى فى كتابه "أصول الدين" القلانسى فيلُقّبه بـ"شيخنا" ، وهو ما يعنى أنه كان يعتبره أشعريا ؛ وفى كتابه "الفرق بين =

كلاما"[٢٠١] ، وأنهم كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدّوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية"[٢٠٢] ، مما يعنى أنهم استخدموا منهج "المماثلة" الكلامى السابق على المعتزلة .

هكذا انقسم السلف في حوالي منتصف القرن التاسع حول مسألة التشبيه إلى جماعات ثلاث :

١ – الحنابلة ، الذين رفضوا ، على حين أنكروا التشبيه ، مناقشة آياته الواردة فى القرآن .

٢ – وجماعة من الحشوية الذين ، رفضوا ، وقد أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها ، مناقشة تلك الآيات التى تحظر التشبيه .

٣ – والكُلاَّبية الذين أوَّلوا آيات التشبيه فى القرآن طبقًا للمنهج الكلامى ، أى منهج القياس التمثيلي على نحو ما هو مستخدم في الفقه وعبَّروا عنه بصيغة "جسم لا كالأجسام" .

مِنْ قلب هذه الجماعة الكُلاَّبية من جماعات السلف انبثق علمُ الكلام الأشعرى بعد قرن من الزمان ، وذلك فى عام ٩١٢م. وكما قرَّر "الشهرستاني" : "فإن جماعة [يقصد الكُلاَّبية] باشروا علم الكلام وأيَّدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين "أبى الحسن الأشعرى" وبين أستاذه [الجبّائى][٢٠٣] مناظرة فى مسئلة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز

= الفرق" (ص١١٥) يقدِّم البغدادى" الأشعرى" بلقب "شيخنا" ، على حين أنه لا يقول ذلك عن القلانسى. ويجعل "محمد بن المرتضى" – الزَّبيدى – فى كتابه : "اتحاف السادة المتقين" (اقتبسه Tritton, "Muslim Theology", p. 211,p. 182) القُلانسى معاصرًا للباقلانى (+١٠١٣م) و"ابن فورك" (١٠١٦/١٠١٥م). ويعطى هورتين Horten تاريخًا للقلانسى ، فى موضع من كتابه (Systeme (p. 194، بأنه توفى عام ٩٢٠م.

(٢٠١) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٢٠ .

(٢٠٢) المصدر السابق، ص٦٥ .

(٢٠٣) **الجُبَّائى:** هو أبو على محمد بن عبد الوهاب (+٣٠٣هـ =٩١٥م). تلميذ الشحّام وإمام المعتزلة فى عصره ورئيس المتكلمين ، أخذ عنه أبو الحسن الأشعرى وابنه أبو هشام الجُبَّائى . (المترجم)

الأشعرى إلى هذه الطائفة [أى الكُلاَّبية] فأيَّد مقالتهم **"بمناهج كلامية"** وصار ذلك مذهبا لأهل السُّنة والجماعة"(٢٠٤).

وفى موضع آخر يقول ، بالمثل ، إن الأشعرى بعد أن تبرأ من المعتزلة ، "انحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية ، فصار ذلك مذهبا منفرداً(٢٠٥). ويقول ابن خلدون ، فى عبارات يتضح تماما أنها تستند إلى " الشهرستانى ، إن الأشعرى بعد تحوّله إلى مذهب السلف "تابع آراء" عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب" و"أبى العباس القلانسى" و"الحارث بن أسد المحاسبى"(٢٠٦).

ونجد فى فقرتين تحديد "ابن خلدون" لخصائص علم الكلام الأشعرى : فى فقرة ، بعد أن يُقرر أن "الأشعرى" كان إمام "المتكلمين - يقصد الفرقة المكونَّة من الجماعات الثلاث السالفة الذكر - يصفه بأنه "توسَّط بين الطرق ، ونَفَى التشبيه ، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره على السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه"(٢٠٧) ، ثم يضيف على ذلك أنه أثبت جميع الصفات ، "بطريق النقل والعقل"(٢٠٨). ومن الواضح أن ما يقصده "ابن خلدون" من عبارته "طريق النقل والعقل"(٢٠٩) هو نفسه "الجدل القائم على العقل " مضافًا إليه الدليل المستمد من النقل ، المستخدم - على نحو ما رأينا - وصفًا للمنهج القياسى فى الفقه .

وفى فقرة أخرى ، يحاول "ابن خلدون" أن يشرح لماذا سَمَّى "الأشعرى" مذهبه كلامًا . هذه الفقرة تقرأ على النحو الآتى: "وسمَّوا مجموعه علم الكلام ، إما لما فيه من المناظرة على البدع ، وهى كلام صرف وليست براجعة إلى عمل ، وإما لأن سبب وضعه

(٢٠٤) المصدر السابق ، نفس الموضع ؛ وابن خلدون : "المقدمة" ، جـ٣ ص٤٩ .
(٢٠٥) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص٢٠ .
(٢٠٦) ابن خلدون : " المقدمة" جـ ص٤٩ .
(٢٠٧) المصدر السابق ، ص٣٩ .
(٢٠٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٢٠٩) أورد المؤلف عبارة ابن خلدون هنا عن منهج الأشعرى معكوسة ، فقد أوردها هكذا "بطريق العقل والنقل" وهى فى المتن "بطريق النقل والعقل" وذلك بالطبع هو ما يتفق مع منهج الأشعرى بدقة ، ومع مقصد علم الكلام على وجه العموم. وقد صححنا فى ترجمتنا الترتيب الذى أورده ولفسون". (المترجم)

والخوض فيه هو تنازعهم فى إثبات **الكلام النفسى**"(٢١٠). وتعبير "الكلام النفسى" يعكس ، كما سنرى ، التعبير الفلسفى " الكلام الجوانى" **internal speech** فى مقابل الكلام الظاهر "المنطوق به" **uttered speech** ، ويشير إلى "كلمة الله" هنا على أنها تعنى القرآن القديم(٢١١). ومن بين هذين السببين أيضاً نجد السبب الثانى مماثلاً تماماً لأحد السببين اللذين قدَّمهما "ابن خلدون" نفسه ، كما قدَّمه "الشهرستانى" من قبل ، لظهور متفلسفة المعتزلة(٢١٢). لكن بالنسبة لسببه الأول فإنه يشتمل على تعبير لم يستخدمه "ابن خلدون" ، كما لم يستخدمه "الشهرستانى" قبله بالقياس إلى السبب الآخر الذى أورداه فى حالة متفلسفة المعتزلة. فهناك ، فى حالة المعتزلة ، يقول "ابن خلدون" ببساطة إن السبب فى تسمية مذهبهم بالكلام "ما فيه من الحجاج والجدال ، وهو الذى يُسمَّى كلاماً" ؛ وهو لم ير حاجة إلى تفسير لماذا أمكن تسمية الحجاج والجدال كلاما. لكنه بعد أن قال هنا إن سبب تسمية المذهب الأشعرى بالكلام هو "ما فيه من المناظرة على البدع ، وهى "كلام" صرف" ، يضيف إلى ذلك قوله: " وليست براجعة إلى عمل" ، محاولاً أن يفسِّر بذلك على ما يبدو كون المناظرة على البدع هى كلام صرف .

وعلى ذلك ينشأ السؤال : ما الذى دفع "ابن خلدون" إلى إضافة هذا التفسير غير الضرورى ؟ إنه لم يكن يقصد من ذلك ، بالتأكيد ، أن الأشعرى قد أدار مناظرته للبدع بأسلوب شفاهى لا بمصارعة حقيقية. والإجابة التى تطرح نفسها بالنسبة لى هى : إن تعبير و"ليست براجعة إلى عمل" غير مستخدم هنا لتأكيد قوله : إن المناظرة على البدع هى كلام صرْف لكنه مستخدم بالأحرى ليذكِّرنا بالسبب الذى من أجله سُمِّى المذهب الأشعرى "كلاما" هو . ويبدو أنه ، على حين يحاول "ابن خلدون" بيان أنَّ السبب فى تسمية مذهب الأشعرى "كلاما" ما فيه من المناظرة على البدع "التى هى" كلام صرْف" ، فإنه يبقى فى ذاكرته الآراء التى سبق أن أدلى بها وهى :

(٢١٠) المصدر السابق ، ص ٤٠ .
(٢١١) انظر فيما يلى ، ص ٤٠٠ – ٤٠١ .
(٢١٢) انظر فيما سبق ص ٦٥ ، ٧٣ .

١ - أن "الكلام" حدث عندما طُبِّق المنهج القياسى الفقهى المتصل بأفعال المكلَّفين على مشكلة التشبيه التى هى من مسائل العقيدة والتى هى كلام صرف[٢١٣].

٢ - أدى هذا إلى ظهور صيغة "جسم لا كالأجسام" التى استخدمها السلف من بداية علم الكلام ، بما فيهم الأشعرى أيضًا ، وهم يناظرون المشبِّهة المبتدعين[٢١٤]. وهكذا ، ما إن برز من أعماق وعيه هذا التعبير : "وهى كلام صرف" حتى انبثق التعبير المضاف وهو : "وليست براجعة إلى عمل". وإذا ما كان عليه أن يوضح هذا التعبير المضاف تلقائيًا فلسوف يقول : وفضلاً عن ذلك فإن مذهب الأشعرى سمِّى فى مجمله كلاما لأنه يتضمَّن تفسير آيات التشبيه فى القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام" التى تجد أصلها فى تطبيق منهج القياس الفقهى الذى يتناول العمل ، على مشكلة التشبيه التى هى من مسائل الاعتقاد والكلام ، ولا تتضمن أى عمل من الأعمال .

يُفهم من هذا كله أن "الأشعرى" فسَّر ، فى المرحلة المبكرة من مذهبه ، آيات التشبيه فى القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام". ويتجلَّى استخدامه لهذه الصيغة فى العبارة التى أوردها "ابن عساكر" ، نقلاً عن الجوينى" ، والتى يُقرِّر فيها أن الأشعرى أثبت لله صفات العلم والقدرة والسمع والبصر لا كصفات غيره من العالمين والقادرين والسامعين والمبصرين وأن لله يدا لا كأى يد ووجها لا كأى وجه[٢١٥]. وعلى ذلك ، فعندما يستخدم "الأشعرى" فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" عبارة "بلا كيف"[٢١٦]، فيلزم افتراض أنها تنتمى إلى مرحلة متأخرة من تطور فكره[٢١٧].

(٢١٣) انظر فيما سبق ٤٩ .
(٢١٤) انظر فيما سبق ، ص٥٢-٥٣ .
(٢١٥) ابن عساكر : "تبيين كذب المفترى" ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .
(٢١٦) الأشعرى : "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٨ .
(٢١٧) لا نوافق المؤلف على ما يذهب إليه خاصة وأن كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" من الكتب المبكرة فى تصوير المذهب الأشعرى ، حيث يبدو فيها الأشعرى لصيقا بمذهب ابن حنبل خلافا لما نجده فى نصوصه المتأخرة "كاللمع" وغيره من الكتابات التى تجاوز فيها الأشعرى ابن حنبل والحنابلة إنْ على مستوى المنهج أو المذهب. فضلا عن أن عبارة "بلا كيف" ترجع فى صياغتها الأولى إلى بدايات تشكلّ الفكر الإسلامى عند الإمام مالك بن أنس وعند من سبقه كذلك من التابعين ، وهى مؤسسة بالطبع على التعبير القرآنى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(الشورى : ١١). (المترجم)

هذا ما يفسِّر في بيان "الشهرستاني" و"ابن خلدون" كيف كان لعلم الكلام أصل في تطبيق منهج القياس الفقهي على مشكلة التشبيه وكيف أُطلقِ اصطلاح "كلام" عند كل من المعتزلة والأشاعرة على وصف المذاهب الاعتقادية في مجموعها .

ونجد أيضًا عند "ابن خلدون" وصفا لما حدث من تطور للكلام الأشعرى :

يبدأ "ابن خلدون" بتحديد عام لخصائص الكلام في فقرة يقول فيها ، بعد أن قرر أن المذهب الأشعرى على نحو ما أكمله أتباعه أصبح واحدًا "من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية" : "إلا أن صور الأدلة فيها ‹ أى فى طريقة الأشاعرة › جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعى[٢١٨] لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التى تسبر بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في المِلّة ، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة ، فكانت مهجورة عندهم لذلك"[٢١٩].

وينبغي ملاحظة أن "ابن خلدون" لا يقول لنا إن المذهب الأشعرى لم يعتمد في صياغة أدلته على الفلسفة ولا يقول إن أدلته صائبة منطقيًا في بعض الأحيان. كل ما يقوله هو إن "أدلته جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعى" ، والمقصود بقوله "بعض الأحيان" : عندما كان يمكن أو عندما كان يلزم أن تكون الأدلة مقدمةً في صيغة منطقية أى قياسية ، فإنها لم تقدمْ على هذا النحو. وربما كان في ذهن "ابن خلدون" هنا الدليل الكلامى على حدوث العالم ، الذى وصفه مؤخرًا بأنه "دليل من حدوث الأعراض المكونِّة لأجزاء العالم". ويأتى هذا الدليل ، كما صاغه عديد من المتكلمين ، كلهم من الأشاعرة ، في صيغة غير قياسية non-syllogistic غير أن "ابن سُوار" المسيحى[٢٢٠]

(٢١٨) أى جاءت غير مطابقة لقواعد البرهان المنطقى . (المترجم)

(٢١٩) ابن خلدون : "المقدمة" ، حـ ص٤٠ .

(٢٢٠) أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهنام ، البغدادى المعروف "بابن الخمَّار" (٣٣١+٤٠٧هـ = ٩٤٢ – ١٠١٠م). طبيب وفيلسوف نسطورى. من مؤلفاته: مقالة في الهيولى ، كتاب الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى ، تفسير إيساغوجي ، في الصداقة والصديق ، في سيرة الفيلسوف ، مقالة في السعادة ، مقالة في الإفصاح عن رأى القدماء في البارى تعالى وفي الشرائع ومورديها. ومن كتبه الطبية : كتاب في خلق الإنسان وتركيب أعضائه وكتاب تدبير المشايخ. وذلك إلى جانب مقالته الشهيرة : في أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . (المترجم).

عندما عرضه على لسان المتكلمين رتَّبه في صيغة منطقية. وبعد أن قام بذلك ، أبدى ملاحظة قال فيها : "هذا قياسهم إذا نُظِم النظم الصناعي"[٢٢١].

حينئذ يذكر "ابن خلدون" تغييرين حدثا في علم الكلام الأشعري .

التغيير الأول أحدثه "الباقلاني" (+١١٠٣م). وإذْ يبدأ "الباقلاني" بمقدمة ، من الواضح أنها تشير إلى رأي أرسطو في أنه من الممكن أحيانا أن نصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة[٢٢٢] ، فإنه يقرر أن "أدلة العقائد الإيمانية تتوقف على وجوب الاعتقاد بمقدمات هذه العقائد بمعنى أن بطلان الأدلة يؤذن ببطلان المدلولات"[٢٢٣]. وهكذا انتهى إلى أن لأدلة العقائد ، أو للمقدمات التي تقوم عليها الأدلة نفس المكانة[٢٢٤] أو أنها "تابعة للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها"[٢٢٥] ، حتى إن "الهجوم عليها هو هجوم على العقائد الإيمانية"[٢٢٦]. وبناء عليه ، فإن ما يقوله "ابن خلدون" من أن "الباقلاني" أكَّدَ وجود الجوهر الفرد والخلاء[٢٢٧] ينبغي أن يُفهم بمعنى أن الباقلاني أوجب الاعتقاد بوجود الجواهر الفَرِدَة - الذرّات - لكونه لازما في البرهنة . على بعض المعتقدات الدينية.

وتأتي الإشارة هنا إلى كون النظرية الذرية ، حسب رأي الأشعري ، هي أساس البرهنة على حدوث العالم ، ومن ثمّ على وجود الله

(٢٢١) انظر فيما يلي ، ص ٥٣٣ .

ويصوغ " أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي:" دليل المتكلمين في صيغة قياسية هكذا :

قالوا : الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدّمها (مقدمة صغرى)

وكل ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدثٌ (مقدمة كبرى)

فالجسم محدَث (نتيجة)

ويُراجع نصّ مقالة "ابن سوار" ضمن كتاب : "الأفلاطونية المحدثة عند العرب - نصوص حقّقها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، ص٤٤٣-٤٤٧ ، وكالة المطبوعات الكويت ، ١٩٧٧ (المترجم)

(٢٢٢) Anal . Prior. 11, 2, 53b, 8 .

(٢٢٣) ابن خلدون : " المقدمة " ، جـ٣ ، ص١١٤

(٢٢٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٢٥) المصدر السابق ، ص٤٠ .

(٢٢٦) المصدر السابق ، ص١١٤ .

(٢٢٧) المصدر السابق، ص٤٠ .

أيضًا[٢٢٨]. وعلى هذا ، فإن المذهب الذرّى ، الذى كان لفترة طويلة جزءًا من النظرية الفلسفية لعلم الكلام ، وأُستخدم قاعدةً للتدليل على بعض المعتقدات الدينية ، قد أصبح عند الباقلانى جزءًا رئيسيًا من تلك المعتقدات ذاتها .

التغيير الثانى يمكن وصفه بأنه جَعْل نمط "الكلام الأشعرى" كلامًا فلسفيًا ، وهو ما أحدثه الغزالى (+١١١١م). وخلافـًا "للباقلانى" الذى وصفه "ابن خلدون" بأنه "تلميذ" للأشعرى[٢٢٩] وبه "تمّت" طريقة الأشعرية[٢٣٠] ، يصف "الغزالى" بأنه الذى "أدخل طريقة المتأخرين[٢٣١][٢٣٢]. ويوجز "ابن خلدون" طريقة المتأخرين هذه كما يلى: أولاً ، "إنهم نظروا « أى المتكلمون » فى تلك القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التى أدتهم إلى ذلك ، وربما أن كثيرًا منها مقتبس من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والإلهيات"[٢٣٣] ، ونحن نعرف أن "الغزالى" قد أحجم عن اتخاذ المذهب الذرى دليلاً على مسائل الاعتقاد بحجة أنه يتضمّن صعوبات يطول الكلام فى حلّها[٢٣٤]. وهكذا سنرى كيف أن دليل "يحيى النحوى"

(٢٢٨) انظر فيما يلى : ص٥٢٥ ، حيث نعرف أن الأشعرى قد أيد حدوث العالم بحجة قائمة على "اجتماع الذرات وانفصالها". وانظر : -:Schreiner (Aşiaritenthum, pp. 108 ,Gardet et Anawati (In troduction, pp. 62-63) حيث أخذا عبارة ابن خلدون عن أن "الباقلانى" "أكدَّ وجود الجوهر الفرد والخلاء" بمعنى أنه كان أول من أدخل المذهب الذّرى فى علم الكلام السُّنى .

(٢٢٩) ابن خلدون: "المقدمة" ، جـ٣ ،ص٤٠ .

(٢٣٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٣١ –٢٣٢) المصدر السابق ، ص٤١ . وانظر مناقشة هذه القضية فى: -Gardet et Anawati, Intro duction, p.72-76 ، وتحت عنوان "طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين" -via Antique et via mod erna انظر : إشارة ابن ميمون إلى "بعض حذّاق المتأخرين" من المتكلمين ("دلالة الحائرين"، ص٢٠٠) والتى كان يقصد بها الغزالى ، فيما سنرى. وانظر فيما يلى : ص٧٥٢ .

(٢٣٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٣٤) الغزالى : "تهافت الفلاسفة" ، ص٣٠٦ ، ص٣١٢ ؛ وانظر : Garra de vaux, p. 119. وفى ذلك يقول الغزالى عن المذهب الذرى: "إنّا نؤثر هذا المقام فإن القول فى مسئلة الجزء الذى لا يتجزأ طويل ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها". ("تهافت الفلاسفة"، ص٣٠٦ ، وأيضًا : " والكلام فى الجوهر الفرد يتعلق بأمور هندسية يطول القول فى حلّها. ثم ليس فيها ما يدفع الإشكال". ("تهافت الفلاسفة"، ص ٣١٢) . (المترجم) .

John Philoponus[٢٣٥] ضد قدم العالم القائم على استحالة التسلسل إلى ما لانهاية ، الذى استخدمه الأشاعرة ، فحسب ، فى تدعيم دليل يقوم على المذهب الذرى ، قد استخدمه الغزالى بما هو دليل مستقل[٢٣٦]. ثانيًا ؛ نبذ أولئك المتأخرون رأى "البلاقلانى" فى أن "بُطلان الدليل ، يؤذن ببطلان المدلول"[٢٣٧]. ويعنى نبذُ هذا الرأى أن ما كان يذهب إليه أرسطو من قبل من إمكانية الوصول إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة يمكن اتخاذه سبيلا للبرهنة على أمور العقيدة. ثالثًا، إن طريقة المتأخرين "ربما أدخلوا فيها الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية"[٢٣٨]. وفى هذا ، بالطبع ، إشارة إلى كتاب الغزالى **"تهافت الفلاسفة"**.

الخاصية الأولى والخاصية الثالثة لـ"طريقة المتأخرين" التى قَدَّمها "الغزالى" تعكس وصفه لموقفه من علم الكلام فى سيرته الذاتية ‹المنقذ من الضلال› وفى مبادرته إلى القول إنه ابتدأ بطلب علم الكلام فحصَّله وعقله ، وعلى حين يمدح المتكلمين لدفاعهم عن عقيدة أهل السُّنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، إلا أنه يخطئهم باعتبارين : الأول ، إنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلَّموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها : إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار"[٢٣٩]. وبلا ريب فإن المذهب الذرِّى هو ما كان يعنيه الغزالى هنا. والثانى ، قوله : "إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن فى كتب "المتكلمين" من كلامهم حيث اشتغلوا بالردّ عليهم إلا كلمات

(٢٣٥) **يحيى النحوى** : هو أسقف يعقوبى إسكندرانى. قال عنه "ابن النديم" إنه لحق أوائل الإسلام. وهو أحد الفلاسفة المذكورين فى وقته ، ولأنه أول ما ابتدأ بالنحو نُسب إليه. وليحيى لقب بالرومى يُقال له فيلوبونس Philoponous أى المجتهد. وهو من جملة المصنفين الإسكندرانيين لجوامع جالينوس "الستة عشر". له مصنفات فى الطب وغيره. وله شروح على "أرسطو" وجالينوس ، وعلى "إيساغوجى" فرفريوس ورد على "نسطورس" ومن أكثر كتبه تأثيرًا فى المفكرين المسلمين كتابه: " الرد على برقلس فى قِدم العالم". ثمانى عشرة مقالة .

(٢٣٦) انظر فيما يلى ص٥٤٩ ، ص٥٦٢ .

(٢٣٧) ابن خلدون : "المقدمة ، حـ٣ ، ص٤١ .

(٢٣٨) ابن خلدون : "المقدمة" حـ٣ ، ص٤ .

(٢٣٩) الغزالى : "المنقذ من الضلال" ، ص١٦ (ط. بيروت ١٩٥٩) .

معقَّدة مبَّددة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامي فضلا عمن يَدَّعي دقائق العلوم"(٢٤٠). وقد حاول هو نفسه أن يعالج في كتابه "تهافت الفلاسفة" هذا القصور.

من وصف "الغزالي" نفسه لموقفه عن علم الكلام.والفلسفة نفهم ، بالنسبة لعلم الكلام، أنه على حين لم يوافق على مناهجه فإنه وافق على آرائه ، بينما الأمر بالنسبة للفلسفة على النقيض من ذلك تمامًا ؛ فبينما رفض ما فيها من آراء فإنه قبل مناهجها. هذا هو ما يمكن اعتباره ، على وجه العموم ، مميِّزًا لعلم الكلام الفلسفي عند الأشاعرة ، ذلك العلم الذي دشَّنه "الغزالي" ، فيما يرى "ابن خلدون" ، - في فترة جديدة من تاريخ العلم ، فإن علاقته بالفلسفة ، وكما حدَّدها هو نفسه في عنوان كتابه "**تهافت الفلاسفة**" هي علاقة نقدية. وعلى أية حال ، فبما أنه حاول ، كما يقول ، في مهمه إعداد نفسه لنقد الفلسفة أن يقف على منتهى ما عند الفلاسفة من علم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك < العلم > ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطَّلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوْر وغائلة(٢٤١) ، وبما أنه يكشف عن نفسه ، سواء في كتابه الذي يعرض فيه آراء الفلاسفة(٢٤٢) أو في كتابه الذي ينقد فيه الفلاسفة(٢٤٣) ، باعتباره واحداً ممن يملكون تأويلاً أصيلاً للآراء الفلسفية الشائعة في عصره ، فيمكن بذلك أن نعدّه - من الناحية التاريخية - منتميا إلى علم الكلام وإلى الفلسفة على السواء. وعلى هذا ، فقد ضَمَّنا كتابنا الراهن دفاعه عن بعض النظريات الكلامية، ومهما يكن الأمر ، فإننا سنتناول تأويله الخاص لبعض التعاليم الفلسفية في مجلد نخصّصه للفلسفة العربية.

(٢٤٠) المصدر السابق ، ص٢٥ .
(٢٤١) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٢٤٢) أي كتابه : "مقاصد الفلاسفة".
(٢٤٣) أي كتابه : " تهافت الفلاسفة".



(٣) علم الكلام فى نظر "ابن ميمون"

كان "الشهرستانى" و"ابن خلدون" كلاهما على وعى بالفرق بين "علم الكلام" و"الفلسفة" وعلى وعى أيضًا بالفرق بين الممثلين لكل نسق منهما ، أى : "المتكلمين" و"الفلاسفة". وكما يحتوى كتاب الشهرستانى على عرض لعلم الكلام، يحتوى كذلك بالمثل على عرض لفلسفة "ابن سينا"[١]. مسبوقا بما عرفه عن الفلسفة "اليونانية"[٢] ؛ وبعد أن يتناول "ابن خلدون" علم الكلام[٣] والتصوف[٤] ، يتناول الفلسفة الخالصة تحت عنوان "العلوم العقلية" وأصنافها"[٥] ، فيذكر «"الفارابى" و"ابن سينا" فى الشرق و"ابن رشد" و"ابن باجه" في الأندلس» واصفا إياهما بأنهما من أكابرهم فى الملة الإسلامية[٦]. لكن لا "الشهرستانى" ولا "ابن خلدون" قد اتَّبع العقلانية الدينية religious rationalization[٧] لأولئك الفلاسفة العرب. فالشهرستانى يصف علم الكلام الأشعرى بأنه "صار مذهبا لأهل السُّنة والجماعة"[٨] ، وهو المذهب الذى اتَّبعه هو ، فيما يتضح تمامًا ، على الرغم من عدم اتفاقه معه فى بعض الأحيان[٩]. ويقول "ابن خلدون" ،

(١) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص٣٤٨-٤٢٩ .
(٢) المصدر السابق، ، ص٢٥١-٣٤٨ .
(٣) ابن خلدون "المقدمة" ، جـ٣ ص٢٧ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٥٩ .
(٥) المصدر السابق ، ص٨٦ .
(٦) المصدر السابق ، ص٩١ -٩٢ .
(٧) لم يحدد المؤلف لنا ما يقصده من "العقلانية الدينية" هذه على وجه الدقة ، ولعلّه يشير إلى تأسيس النظر الفلسفي عند فلاسفة الإسلام على أساس ديني ، وهذه مسألة فيها نظر ، وكان يلزم الوقوف عندها على نحو أكثر تفصيلاً. (المترجم)
(٨) ابن خلدون : "الملل والنحل" ، ص٦٥ .
(٩) انظر المقدمة التى كتبها جيَوم Guillaume بالإنجليزية لنشرة كتاب الشهرستاني : "نهاية الإقدام" . P.ix-xii

بالمثل ، عن علم الكلام الأشعرى إنه "من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية"[١٠] ، ويرفض صراحة العقلانية الدينية عند "الفارابي" و"ابن سينا" ، معلنا أنهما قد ابتعدا كثيراً عن طريق الإيمان الصحيح[١١]. وكل من "الشهرستاني" فى "الملل والنحل" و"ابن خلدون" فى "المقدمة" : يُقدِّمان علم الكلام لا بما هو نسق موَّحد فى مقابل العقلانية الدينية عند الفلاسفة بل يقدمانه بالأحرى بما هو نسق تتوزعه آراء مقابلة لفرق متعارضة فيما بينها. وما يجمع بين "الشهرستاني" و"ابن خلدون" فى تقديمهما لعلم الكلام هو أنهما ، على حين يشيران إلى بعض التأثيرات الفلسفية عليه ، لا يذكران أى تأثير مسيحى على الكلام بوجه عام ، برغم أن "الشهرستاني" يتحدث عن تأثير مسيحى على اثنين من المتكلمين[١٢] وأن "ابن خلدون" يشير مباشرة إلى نوع ما من التأثير المسيحى على علم الكلام فى مجموعه عندما يقول ، فى محاولته لتفسير ترجمة الأعمال العلمية اليونانية ، ومن بينها الفلسفة ، إلى اللغة العربية ، إن أحد أسبابها كون المسلمين " تشوَّقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكْمية بما سمعوا من الأساقفة والأقِسَّة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها"[١٣].

على النقيض من "الشهرستاني" و"ابن خلدون" ، كان "ابن ميمون" ينتمى إلى من يُسمَّون فى ذلك الوقت عند المسلمين بـ"الفلاسفة" ، مع أنه كانت له فلسفة دينية تخصَّه اختلف فيها عنهم فى بعض المعتقدات الأساسية. وبسبب فلسفته الدينية الخاصة ، التى تميَّز بها عن المتكلمين كذلك ، حتى فى بعض المعتقدات التى كانت مشتركة – كما يقول – بين اليهودية والإسلام[١٤] جاء تصوره لعلم الكلام[١٥]. وبناء عليه ، فإنه يُقدِّم علم الكلام ،

(١٠) ابن خلدون : "المقدمة" ، جـ٣ ص٤٠ .
(١١) المصدر السابق ، ص٢١٣ .
(١٢) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٤٢ .
والمؤلف يشير هنا إلى ما أورده الشهرستانى عن موافقة الحايطية أصحاب "أحمد بن حايط" وكذلك الحديثية أصحاب "فضل بن الحدثى" – وهما من أصحاب "النظّام" وطالعا كتب الفلاسفة – للنصارى على اعتقادهم. (المترجم)
(١٣) ابن خلدون : "المقدمة" ، جـ٣ ص ٩١ .
(١٤) "دلالة الحائرين" جـ١ ص١٢٢ . وهو ما يكشف عنه قوله : "أما هذا النزر اليسير الذى تجده من الكلام فى معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لدى بعض الجاؤنين وعند القرّائين فهى أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام". (المترجم)
(١٥) المصدر السابق ، ص١٢٦ .

لا في تطوره التاريخي عَبْر مرحلتي وجوده ، لكنه يقدّمه بالأحرى على نحو ما وجده في عصره ، في القرن الثاني عشر ، بعد أن كانت فرقتا المعتزلة والأشاعرة ، على السواء قد اكتسبتا الطابع الفلسفي ، كل منهما بطريقته ، المعتزلة في أول الأمر منذ القرن العاشر والأشاعرة فيما بعد منذ القرن الحادي عشر[١٦]. ولم يكن "ابن ميمون" يخطط لكي يُضمِّن في تقديمه لعلم الكلام مختلف الآراء التي تصارع حولها المعتزلة والأشاعرة ، والتي كانت ضرورية لاستدلالاتهم على صحة اعتقادات دينية أربعة[١٧] مشتركة بين الإسلام واليهودية والمسيحية[١٨] ، وهي : الاعتقاد بخلْق العالم وبوجود الله وبوحدانيته وبتنزهه عن الجسمية incorporeality[١٩]. وتبعًا لذلك ، فالاعتقادات الدينية التي كانت موضوعا للجدال في الإسلام ، والتي شعر "ابن ميمون" بضرورة بحثها في محاولة لتحديد الموقف اليهودي منها ، فإنه أحالها إلى أقسام أخرى من كتابه. هكذا نجده يحيل مشكلة الصفات إلي الفصول[٢٠] التي يحاول أن يُبيِّن فيها كيف أن ألفاظ الوحي وعباراته يمكن تأويلها فلسفيًا[٢١] ، وهو ما يوظِّفه كمقدمة منهجية عامة لفلسفته الخاصة. وبالمثل ، يحيل المشكلة الخاصة بصفة الكلام أو الكلمة ، التي تأسست عليها مشكلة قدم القرآن عن المسلمين ، إلي تلك المقدمة المنهجية مرة ثانية ، ويتناولها في فصل كرَّسه لتفسير معنى لفظ "النطق" speech أو "الكلام" word (بالعبرية dibur) الذي يُنسب إلي الله في "الكتاب المقدّس"[٢٢]. ومهما يكن من أمر ، فقد كان لمشكلة "الجبر" (سبق التقدير) predestination عنده جانبان : فبينما كانت موضوعا للجدال بين الأشاعرة والمعتزلة من حيث هي اعتقاد بالجبر أو بالاختيار كانت مرتبطة عنده بإنكار العليّة ، بما هي نظرية فلسفية. كان إنكار العليّة سائدا بين الأشاعرة والمعتزلة

(١٦) انظر فيما سبق ص٦٥ ، ص٩١-٩٢ .
(١٧) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ص ١٢٤ .
(١٨) المصدر السابق، ص١٢٣ .
(١٩) انظر فيما سبق الحاشيتين رقم ٦٣-٦٤ .
(٢٠) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" جـ١ ، ص٥٠-٦٠ .
(٢١) المصدر السابق ، ص٧٠ .
(٢٢) المصدر السابق ، ص٦٥ .

على السواء[٢٣][٢٤] ، وفضلاً عن ذلك ، مع أن "ابن ميمون" وافق المعتزلة عمومًا فى إنكارهم للجبر فهو لم يوافقهم تمامًا فى تصورهم الخاص للإرادة الحرة. وعلى ذلك ، نجده يتناول مشكلة الجبر والاختيار فى موضعين : فهو ، أولا ، فى ختام تفسيره لإنكار العليَّة بين الأشاعرة والمعتزلة ، يضيف قوله "وأما أفعال الناس فهم فيها مختلفون". ثم يستمر فى وصف آرائهما المختلفة بإيجاز[٢٥]. ثانيًا ، فيما يتصل برأيه الخاص فى العناية الإلهية ، يعرض بتفصيل أكثر لآراء الأشاعرة والمعتزلة المتعلّقة بمشكلة الجبر والاختيار ، مُسهبا على وجه الخصوص فى عرض الجوانب الدينية لهذه الآراء[٢٦].

إن عرض "ابن ميمون" للآراء المختارة فى علم الكلام ، التى تشتمل عليها الفصول الأربعة (من الثالث والسبعين إلى السادس والسبعين) ، يسبقه فصلان (الواحد والسبعون والثانى والسبعون) يتناول فيهما المجالات الثلاثة الآتية :

١ - تفسير الصِّلَة ، فى عرضه لآراء المتكلمين ، بين مقدمته المنهجية العامة فى القسم الأول ، الفصول من الفصل الأول إلى الفصل السبعين ، وبين آرائه الخاصة فى القسم الثانى والقسم الثالث من كتابه ؛

٢ - موجزًا للإطار التاريخى لآراء المتكلمين على نحو ما وجدت فى عصره .

(٢٣) من الصعب قبول ما يقوله المؤلف هنا على إطلاقه ؛ خاصة وأنه يعرف أن من المعتزلة مَنْ دافع عن العليّة ولم يبطلها (النَظَّام ومعمَّر مثلاً) . كما أننا نرى أن بعض الأشاعرة لم يبطلوا العليّة على الحقيقة وإنما اتخذوا منها موقفا نقديا يحاول الكشف عن سندها من اليقين - العقلى أو التجريبى - وغايتهم الصريحة هى الدفاع عن قدرة الله تعالى وسلطانه المطلق فى الكون. ويمثل ذلك - عندنا - الرأى الغالب عند فلاسفة الإسلام ومتكلميه ، بل وحتى عند بعض السلف أيضًا ومن شايعهم من بعد (كابن تيمية ، مؤخرًا ، على سبيل المثال). ومصدر هذه النظرة العامة فى تقديرنا هو الموقف الذى انكشف لهم من تدبُّر آيات القرآن الكريم نفسه وتدبُّر السنّة المأثورة ، وكذلك من وعيهم - الذى تشكَّل دينيا أيضًا - بارتباط حدود صحة القوانين بطبيعة المجالات التى تنطبق عليها ، ومن إدراك التمايز بين ما هو إلهى مطلق وما هو طبيعى نسبى. (تراجع فصول: العليّة فى القرآن الكريم ، والعلية عند المعتزلة ، والعلية عند الأشاعرة من بحثنا للماجستير بعنوان : العليّة بين الغزالى وابن رشد "مخطوط بكلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٧٧).
(المترجم)

(٢٤) انظر فيما يلى ، ص ٧٦٥ .

(٢٥) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص١٤٦ .

(٢٦) نفس المصدر ، نفس الموضع .

٣ - تحليل بعض الاختلافات الأساسية بين آراء المتكلمين وآرائه هو الخاصة .

إن تفسيره للصلة في عرضه للآراء الكلامية ينبثق من السياق التالي: في نهاية مقدمته المنهجية العامة ، بعد تأويله الفلسفي لوصف الله في "الكتاب المقدس" بأنه "راكب السماء" (سفر التثنية ، الاصحاح ٢٦:٣٣)[٢٧] بمعنى أنه المستولي على السماء بقدرته وإرادته لإحداث حركة الفلك الأقصى المحيط بالكل ، يقول : إن تعبير "الكتاب المقدس" مؤولاً على هذا النحو يشير إلى البرهان الفلسفي على وجود الله من الحركة ، "وهذه هي القدرة العظيمة التي حركّت الجميع ولذلك سمّاها العظمة فليكن هذا المعنى حاضراً دائمًا في ذهنك لما استأنفه لأنه أعظم دليل عُلِمَ وجود الإله به أعني دوران الفلك كما سأبرهن ، فافهمه"[٢٨]. هنا ، كان "ابن ميمون" مستعداً لمباشرة تأويله الفلسفي الخاص الذي يقترحه لتعاليم الكتاب المقدّس ، والذي يبدأ ، في القسم الثاني من كتابه ، بدليله الأول على وجود الله من الحركة. غير أنه يحاول ، فيما هو واضح ، وقد شعر بضرورة تبرير ما كان مقدمًا عليه ، أن يُبيِّن كيف أن الفلسفة اليونانية كانت قد وُجِدت في "اليهودية" في وقت ما بما هي تقليد شفاهي oral traditon إلى جانب التقليد المعروف "بالقانون الشفاهي" Oral law[٢٩] وكيف أن مثل هذا "القانون الشفاهي" أُتخذ سبيلاً إلى تفسير تعاليم "القانون المكتوب" written law الذي يشتمل عليه "الكتاب المقدس"، وكيف حدث أن اختفى هذا التقليد الفلسفي الشفاهي، وكيف أن علينا أن نلتمس آثاراً منه فحسب في "التلمود" talmud و "المدراشيم" Midrashim[٣٠].

(٢٧) جاء في الكتاب المقدس : "ليس مثل الله يا يشورون يركب السماء في معونتك والغمام في عظمته". (التثنية : ٢٦:٣٣)

(٢٨) المصدر السابق ، ص ١٢٠

(٢٩) هي الأحاديث الشفوية المنسوبة إلى موسى . (المترجم)

(٣٠) التلمود : ومعناه "التعاليم" ، يتكون من نص "المشنا" العبرى أى المثني والمكرّر الذى يسجِّل الشريعة اليهودية المروية على الألسنة ، ونص "الجُمارا" الآرامي ، ومعناه الشرح والتعليق . وقد ظهر تلمودان: أحدهما التلمود الغربي أو "الأورشليمي " الذى تمّ في فلسطين ، والثاني التلمود الشرقي أو "البابلي" الذى تمّ في العراق. والتلمود البابلي فقط هو الذي يغطي شرحه كل نص المشنا ". والمدراشيم" أو "المدراش" Midrash هي التأويلات التي صرّح بها الربيُّون وفق قواعد عديدة صاغوها لاستنباط المعاني الخفيّة أو الجديدة التي تكشف عنها النصوص المقدّسة عندهم. (المترجم)

وأيضًا ، وهو يحاول أن يُبيّن كيف أُدخلت الفلسفة من جديد في "اليهودية" مؤخرًا بتأثير أجنبي ، يُقابل بين الناطقين باسم "**اليهودية**" في الشرق" الجاؤنين" Geonin و"القرائين"[٣١] Karaites وبين الناطقين باسم "اليهودية" في إسبانيا. فالسابقون ، فيما يقول : "في مناقشتهم للتوحيد وما يتعلّق به تابعوا "المعتزلة" من بين فِرق "المتكلمين في الإسلام"[٣٢] ، أي أولئك المعتزلة الذين كانوا منذ القرن العاشر الميلادي قد "خلطوا مناهج الكلام بمناهج الفلاسفة[٣٣] ، على حين أن الآخرين، بما فيهم هو نفسه ، اتَّبعوا "الفلاسفة"[٣٤]. وكان من الطبيعي تمامًا أن تقتضي هذه المقابلة عرضًا لآراء الكلام على نحو ما وُجدت في عصره ، مقارنة بآرائه المستندة إلى الفلسفة ، ومن الطبيعي تمامًا أن يقتضي عرض كهذا شيئًا من التفصيل للإطار التاريخي للآراء المعروضة .

يبدأ "ابن ميمون" موجزه للإطار التاريخي لآراء علم الكلام على نحو ما وُجدت في عصره بالعبارة التالية : "واعلم أن كل ما قالته فرق الإسلام غي تلك المعاني المعتزلة منهم والأشعرية هي كلها آراء مبنية على مقدمات ، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم"[٣٥].

(٣١) **الجاءونيم** : أي الفقهاء. و" القراءون" هم أتباع فرقة يهودية هي أحدث فرق اليهود أنشأها "عنان بن داود" أحد علماء اليهود في بغداد في أواخر القرن الثامن الميلادي على زمن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور. ومذهبها التمسك بما جاء في العهد القديم وحده وعدم الاعتراف بأحكام التلمود وتعاليم الربانيين. وهي تقر بالاجتهاد الخاص في فهم النصوص الدينية ، كما أن بعض اتباعها يقرّون نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام . (المترجم)

(٣٢) المصدر السابق ، ص١٢١-١٢٢ .

(٣٣) انظر فيما سبق ص ٦٤-٦٥ .

(٣٤) ابن ميمون "دلالة الحائرين" : جـ١ ص ١٢٢ . وفي ذلك يقول "ابن ميمون" ما نصه : "أما النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلّق بهذا المعنى لبعض الجاؤنين وعند القرّائين فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام وهي نزرة جداً بالإضافة إلى ما ألّفته فرق الإسلام في ذلك. واتفق أيضًا أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما ، وهم المعتزلة ، فأخذ عنهم أصحابنا ما أخذوه ، وسلكوا في طريقهم. وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى وهم الأشعرية ، وحدثت لهم آراء أخرى ، لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئًا ، لا لأنهم اختاروا الرأي الأول على الرأي الثاني ، بل لما اتفق أن أخذوا الرأي الأول وقبلوه وظنوه أمرا برهانيا .
أما الأندلسيون من أهل ملتنا كلهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما لا تناقض قاعدة شرعية ، ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء من مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لمتأخريهم". (المترجم)

(٣٥) المصدر السابق : نفس الموضع .

وعلى حين أن تعبير "تلك المعاني" - في هذه الفقرة - يشير من الناحية اللغوية إلى العبارة السابقة عن "الكلام في معنى التوحيد وما يتعلّق بهذا المعنى" ، فإنه إشارة اعتراضية من الناحية السيكولوجية إلى ما يصفه مؤخرا في نفس الفصل بأنه أدلة المتكلمين على إثبات حدوث العالم ، والوحدانية والتنزيه[٣٦]. وعلى ذلك ، فإن ما يريد "ابن ميمون" أن يقوله حقا في هذه الفقرة هو أنه بقدر ما يستخدم المعتزلة والأشاعرة الطريقة الفلسفية في مجادلاتهم لتأييد عقيدة حدوث العالم ، الأمر الذي ينكره معظم الفلاسفة ، أو لتأييد عقيدة وجود الله ووحدانيته وتنزيهه ، وهو ما يُسلِّم به معظم الفلاسفة ، فإنهم يترسَّمون خطى الفلاسفة المسيحيين ، إما بأخذ بعض حججهم أو بتبني منهجهم بصياغة حجج جديدة. وهكذا أيضًا ، بينما كان يشرع في نفس الفصل فيما بعد ، في نقد حجج المتكلمين بالنسبة لهذه المعتقدات الأربعة ، فإنه يبدأ نقده أيضًا بقوله : "وبالجملة إن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المتنصرين ومن الإسلام"[٣٧] اشتركوا في عنصر شائع في صياغة حججهم على هذه المعتقدات الأربعة ، ويستمر في الحديث عن " الأقدمين من المتكلمين"[٣٨] وعن "هؤلاء المتكلمين"[٣٩] وعن "طريق المتكلمين"[٤٠] وذلك قبل أن يبدأ في قوله " هذا طريق كل متكلم من الإسلام في شيء من هذا الغرض"[٤١]. وعلينا أن نلاحظ أن "ابن ميمون" محق في تأكيده هذا ؛ إذْ يمكن إظهار أن نضال المتكلمين لإثبات أن العالم حادث يمكن أن يستند إلى برهان يردُّ إلى "آباء الكنيسة"[٤٢]. وبالمثل يمكن أن نردّ إلى "آباء الكنيسة" ، دليل المتكلمين لإثبات وجود الله على أساس الخلق (الحدوث) فحسب - وذلك لأن "آباء الكنيسة" ، على حين

(٣٦) المصدر السابق ، ص١٢٤ .
(٣٧) المصدر السابق ، ص١٢٣ .
(٣٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٣٩) المصدر السابق ، ص١٢٣-١٢٤ .
(٤٠) المصدر السابق ، ص١٢٤ .
(٤١) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٤٢) انظر بحثي :
"The Patristic Arguments agaist the Eternity of the World,"HTR,59: 351-367, (1966)

كانوا يستخدمون دليل الحدوث وبعض الأدلة الأخرى ، فإنهم لم يستخدموا أبداً دليل "أرسطو" القائم على أزلية الحركة(٤٣). وكذلك أيضًا يمكن أن تُردّ بعض أدلة المتكلمين الأساسية على وحدانية الله وتنزيهه إلى "أباء الكنيسة". فهكذا ، يمكن ، على سبيل المثال ، أن ترد الحجة الأولى ، من بين الحجج الخمس على الوحدانية التي أوردها "ابن ميمون" منسوبة إلى المتكلمين ، والتي يصفها بأنها "طريقة التمانع" (hahimmona°)(٤٤) ، إلى "يحيى الدمشقي" John of Damascus(٤٥)(٤٦) ، والحجة الخامسة التي يصفها بأنها حجة "الافتقار" (ha-sorek) وبأنها ما هي إلا شكل مختلف من حجة "التمانع"(٤٧) ، يمكن أن تُردّ إلى "يحيى الدمشقي" أيضًا(٤٨). وصيغت ، بالمثل ،

(٤٣) نوقشت هذه المسألة في الفصل المتعلق ببراهين وجود الله في المجلد الثاني غير المنشور من كتابي : "The Philosophy of the Church Fathers".

(٤٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، جـ١ ، ص١٥٦ . هذا النمط من التدليل يوجد في كتاب " الإرشاد" للجويني، ص٣١ ، حيث يُستخدم لفظ "تمانع" (ص٣٢) بعد ذلك وصفا لرواية أخرى لنفس الدليل. كما يظهر أيضًا عند الشهرستاني في "نهاية الإقدام" ص٩١-٩٢ . ويقتبسه ابن رشد منسوبا إلى الأشاعرة في كتابه : "الكشف عن مناهج الأدلة" ص٤٨-٤٩ ويصفه بـ "ممانعة" hindrance .

(٤٥) **يحيى الدمشقي** : (٨١-١٣٧هـ = ٧٠٠-٧٤٥م). اسمه العربي منصور ، وهو ابن سرجون Sergius بن منصور الرومي المسيحي ، كاتب الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان. خدم يحيى الدمشقي الأمويين ثم اعتزل العمل سنة ١١٢هـ = ٧٣٠م واعتكف في أحد الأديرة للعبادة والتأمل وتصنيف الأبحاث اللاهوتية. من أعماله : كتاب "الإيمان المسيحي" ، الذي دافع فيه عن العقيدة المسيحية بأدلة عقلية. وتُرجم هذا الكتاب ، إلى اللاتينية واستفاد منه توما الأكويني ؛ وكتاب في الدفاع عن المسيحية وضعه في شكل "مناظرة" بين مسلم ومسيحي. كان يحيى من دعاة حرية الإرادة ونفي القدر. (المترجم)

(٤٦) De Fide Orthodoxa 1, s. (PG94, 801 B).

(٤٧) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص١٥٨ . ويقدم "ابن ميمون" هذه الحجة بقوله : "زعم بعض المتأخرين « أنه » وجد طريقا (برهانيا) على التوحيد". ويورد الجويني هذا الدليل بإيجاز في كتابه "الإرشاد" ، ص٣١ . وهو يوجد في صيغة أكثر تفصيلا في "نهاية الإقدام" للشهرستاني، ص٩٣-٩٤ . وفي القسم الأول من هذه الحجة يقول الشهرستاني : لو أن إلهًا من إلهين لم يشارك في خلق العالم لكان إذن "مفتقراً إلى غيره والفقر ينافي الألوهية »ثم ينتهي إلى القول "وهذه الطريقة تعضد بيان طريقة الاستغناء ، وهي أحسن ما ذكر في هذا المسألة". وعلى هذه النحو تماما ، يحتجّ ابن ميمون هنا بأنه؛ إنْ كان لا يتم هذا الوجود ، ولا ينتظم إلا باثنين معًا ؛ فلكل واحد منهما يصحبه عجز لافتقاره للآخر" ، ولن يكون قادراً بنفسه على الخلق ، وهكذا لن يكون "مستغنيا بذاته". وتشكل هذه الحجة عند "ابن رشد" في "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص٤٩ جزءا من حجة "التمانع" التي يعزوها إلى الأشاعرة (ص٤٨). وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٧١ .

(٤٨) De Fide Orthodoxa 1,5 (PG 94, 801A) .

الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على لا جسمية الله < التنزيه >[٤٩] وفق حجة "جريجورى النازيانسوزى" Grogory of Nazianzus[٥٠][٥١] وكلا الحجتين تبرهنان على تنزيه الله برد نقيض التنزيه إلى الاستحالة ، وعلى حين أن لكل حجة منهجها الخاص فى الاستدلال بردّ ذلك النقيض إلى الاستحالة ؛ فإن المتكلمين ، فى تعبيرهم عنها ، يستخدمون نظريتهم الخاصة فى التجويز[٥١أ].

يستمر "ابن ميمون" ، على ذلك ، فى وصف أصل الفلسفة المسيحية ، فيقول: "لما عَمَّت الملّة النصرانية لتلك الملل < يقصد اليونانيين والسريانيين > ، ودعوى النصارى ما قد عُلِم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأوا علماء تلك الأمصار من اليونان والسريان ، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بيِّنة ، فنشأ فيهم علم الكلام هذا[٥٢] وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم ويَرُدُّوا على تلك الآراء التى تهدُّ قواعد شريعتهم"[٥٣].

(٤٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص ١٦١ .

(٥٠) **القديس جريجورى النازيا نسوزى** (٣٢٩-٣٨٩م). من الآباء الكابادوكيانيين. ابن أسقف نازيانسيوس فى كبادوكيا. درس فى أثينا ثم اختار حياة الرهبنة. حوالى سنة ٣٧٢ أصبح أسقفا على ساسيما ، من قرى كبادوكيا ، وساعد والده. وفى سنة ٣٧٩ أُستدعى إلى القسطنطينية حيث ساعد وعظه هناك على تدعيم العقيدة "النيقية" Nicene Faith. وفى سنة ٣٨١ عُيِّنَ أسقفا على القسطنطينية لكنه اعتزل قبل نهاية العام . تشتمل كتاباته على : "خمس عظات لاهوتية" ، تناول فيها عقيدة "روح القُدُس". وكتاب "Philocalia" ، وهو مختارات من كتابات "أوريجن" التى أكملها مع القديس "باسيليوس Basil ؛ وخطابات ضد الأبوليناريين Apollinarianism ؛ وقصائد. (المترجم)

(٥١) Gregory of nazianzua, Oratis xxviii, 7 (PG 36,33 B).

(٥١أ) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، جـ١ ، فصل ٧٣ ، المقدمة العاشرة . ويشير ابن ميمون إلى "التجويز" عند المتكلمين فيقول: "إنهم يعتبرون أن" كل ما هو متخيَّل فهو جائز عند العقل.. وهم مع هذا مجمعون على أن اجتماع الضدين فى محل واحد وفى أن واحد محال ، لا يصح ولا يجوز ذلك فى العقل" . (المترجم) .

(٥٢) فى الأصل "فنشأ فيهم هذا علم الكلام" ، وتقديم اسم الإشارة هنا عن موضعه فى تقديرنا خطأ من الناسخ . (راجع نشرة "آتاى" للنص العربى ، ص ١٨٠). (المترجم)

(٥٣) المصدر السابق ، ص١٢٢ .

إن الحقائق التاريخية القائمة وراء هذه العبارة هى كالتالى :

إن التراث الدفاعى والجدالى المسيحى بدأ فى الظهور قبل تحوّل "قسطنطين" إلى المسيحية بوقت طويل ، ومن ثمّ بدأ قبل مجمْع نيقية Nicene Council بكثير(٥٤).

هذا التراثَ كتبه باللغة اليونانية أناس يمكن وصفهم بأنهم يونان ، مثل "كادراتوس" Quadratus و "أرستيديس" Aristides (٥٥) وبواسطة رجل يمكن وصفه بأنه سريانى يُدعى "تيوفيلوس؛ الأنطاكى Theophilus of Antioch (٥٦) . ووُجد أيضًا ذلك النوع من التراث المكتوب باللاتينية عند أمثال "ترتوليان" Tertullian و "أرنوبيوس" Arnobius (٥٧) و "لاكتانتيوس" Lactantius (٥٨) . وفى القرن الرابع أى بعد تحول "قسطنطين" إلى المسيحية وبعد مجمع "نيقية" ، بدأت تظهر الأعمال المسيحية فى اللغة

(٥٤) **مجمع "نيقية** : مجمع دينى مسكونى انعقد فى عام ٣٢٥م بأمر الإمبراطور الرومانى "قسطنطين" وضم ألفين وثمانية وأربعين أسقفا ممثلين لجميع الكنائس المسيحية فى العالم ، وذلك للفصل فى النزاع بين "أريوس" Arius ومعارضيه حول طبيعة المسيح. وانتهى المجمع إلى إقرار ألوهية المسيح وتكفير "أريوس" وحرمانه وطرده وتحريم الكتب التى تقول إن المسيح إنسان. ويذكر "ابن البطريق" أن المجتمع نصّ على أن "الجامعة المقدسة والكنيسة الرسولية تحـرِّم كل قائل بوجود زمن لم يكن ابن الله موجودا فيه ، وأنه لم يوجد قبل أن يولد ، وأنه وجد من لاشىء ، أو من يقول : الابن وجد من مادة أو جوهر غير جوهر الآب. وكل من يُقرّ أنه خُلِق أو مَنْ يقول إنه قابل للتغيُّر. (المترجم)

(٥٥) **أرستيديس** : فيلسوف وجدلى مسيحى ، من أثينا ، حاول فى حجاجة ضد الامبراطور "هادريان" سنة ١٢٤م وضد "أنطونينوس بيوس" Antoninus Pius (+١٦١م) الدفاع عن وجود الله، وبيان أن المسيحيين فهموا طبيعة الله على نحو أكمل من فهم البرابرة واليونان أو اليهود ، فالمسيحيون هم الذين يحيون وفقاً لوصاياه . (المترجم)

(٥٦) **تيوفيلوس الأنطاكى** : ازدهر قبل نهاية القرن الثانى الميلادى . أسقف أنطاكية سنة ١٦٩م. أحد "آباء الكنيسة" وهو مؤلف لدفاع عن الدين المسيحى كان يستهدف بيان تفوق نظرية الخلق على أساطير الديانة الأولية، وهو أول لاهوتى يستخدم كلمة "الثالوث" Triad فى التعبير عن الألوهية . (المترجم)

(٥٧) **أرنوبيوس** Arnobius : ازدهر سنة ٣٠٠م . أحد أوائل المدافعين عن الكنيسة فى شمال أفريقيا . مؤلف كتاب "ضد الكفار" Adversus Gentes الذى يدفع به التهم التى شاعت عن الديانة المسيحية فى الإمبراطورية الرومانية. (المترجم)

(٥٨) **لاكتانيوس** : كاتب مسيحى، ذهب إلى بلاد الغال سنة ٣٠٦م بدعوة من "قسطنطين" الكبير ليعلِّم ابنه "كريسبوس". مؤلف لكتاب "Divinarum Institutionum Libri Septem" ، كما تنسب إليه رسالة فى بعث الأموات هى De Mortibus Persecutorum. (المترجم)

السريانية التى كتبها أناس يمكن وصفهم بأنهم من السريان أمثال "أفراطيس" Aphrates [٥٩] و "إفرايم سايروس" Ephrem Syrus [٦٠] . ومن بين هذه المجموعات اللغوية الثلاث للتراث المسيحى اتصل المسلمون بما كتب باليونانية وبالسريانية فقط . وكان اتصالهم بالأعمال المكتوبة باليونانية إما عَبْر ترجمات أعدَّها مسيحيون سريان من اليونانية مباشرة أو عَبْر ترجمات أُعدَّت من ترجمات سريانية عن اليونانية . وهناك حقيقة تذكر ، أكثر دلالة ، وهى إنه لم تــترجم أى كتابات دفاعيــة أو جدلية إلى اللغة العربية من كتابات الفترة التي سبقت مجمع نيقية [٦١] .

لدينا ، في ضوء هذا كله، ما يدعو إلى افتراض أن عبارة "ابن ميمون" هنا لم تكن تقصد إلى وصف الأصل التاريخى للكتابات المسيحية الدفاعية والجدالية؛ وإنما كانت تقصد فحسب إلى وصف أنماط التراث المسيحى الدفاعى والجدالي الذى أصبح المتكلمون المسلمون على معرفة به ، وكذلك إلى بيان أن هذه الكتابات قد أنتجت كلها أثناء الفترة اللاحقة على مجمع "نيقية" عندما كان قد وُجِد حقا "ملوك يحمون الدين" .

يحاول "ابن ميمون" ، إذن ، أن يبيّن كيف أصبحت الفلسفة المسيحية معروفة للمسلمين . والحقائق التاريخية في ذلك هى على النحو التالى : بدأت ترجمات الأعمال الفلسفية اليونانية العامة في القرن الثامن الميلادى خلال حكم الخليفة "المنصور" (٧٤٥ – ٧٧٥) ووصلت إلى الذروة ، لا إلى نهايتها ، في عهد الخليفة "المأمون"

(٥٩) **أفراطيس** : (بداية القرن الرابع)، أول آباء الكنيسة السريانية، كان زاهداً . أكمل بين سنتى ٣٢٧ و ٣٤٥ براهينه على العقيدة وهى المعروفة بـ Homilies . (المترجم) .

(٦٠) **القديس افرايم سايروس** : (٣٠٦ – ٣٧٣)، مُفسِّر سريانى للكتاب المقدّس ، ولاهوتى . عُيِّنَ شمّاسا ، ربما بواسطة القديس "جيمس النصيبينى" . وفى سنة ٣٦٣ استقر فى الرُّها حيث كتب معظم كتبه. أغلب كتاباته التفسيرية والعقائدية والزهدية صيغت شعراً . وتشتمل كتاباته على ترانيم للأعياد الكبرى للكنيسة، وعلى دحض آراء الهراطقة. كتب عموماً بالسريانية، غير أن كتبه قد ترجمت منذ وقت مبكر إلى الأرمينية واليونانية. (المترجم)

(٦١) Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 1 (1944), pp. 302-310.

(٨١٣ – ٨٣٣) . ومع "الكندى" (+٨٧٣) بدأت تظهر أعمال كتبت أصلاً باللغة العربية، على أساس من الكتابات الفلسفية اليونانية ، واستمرت تظهر حتى عصر "ابن ميمون" . وحوالى نفس الفترة ، ومنذ القرن السابع ، بدأ مسيحيون تحت الحكم الإسلامي ينقلون تعاليم "آباء الكنيسة" اليونان إلى أعمال مكتوبة بالعربية ، وبدأوا أيضًا يترجمون بعض هذه الأعمال . أول هؤلاء المؤلفين المسيحيين فى العربية هو الملكانى "أبو قُرّة" المعروف بـ Abucara (ازدهر حوالى النصف الأول من القرن التاسع)[٦٢][٦٣] ، والبطريرك النسطورى " طيموطاوس الأول" Timothy 1 (+ ٨٢٣ م)[٦٤] ، و " أبو رائيطة " (وهو معاصر لأبى قرة)[٦٥][٦٦] وتبع هؤلاء آخرون ، وإلى ما بعد عصر "ابن ميمون"[٦٧] . وأحد هؤلاء الذين وُجدوا قبل عصر "ابن ميمون" كان اليعقوبى "يحيى بن عدى" (٨٩٣ – ٩٧٤م).[٦٨] وفى القرن التاسع بدأت تظهر الترجمات المباشرة من

(٦٢) **تيودور أبو قُرّة** (+٢١١ هـ = ٨٢٦ م) أسقف حَرَّان. ازدهر زمن المأمون وجرت بينه وبين العلماء فى العراق والشام مجادلات دافع فيها عن المسيحية ورد على مزاعم المبتدعة . له مقال : "فى وجود الخالق والدين القويم" . (المترجم)

(٦٣) المصدر السابق ، المجلد الثانى ، ص ٧ وما بعدها .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٦٥) هو حبيب بن خدمة **أبو رائطة التكريتى** : مطران يعقوبى من القرن التاسع فى زمن الخليفة المأمون، كتب رسالة فى الثالوث المقدس، مستعينًا ببعض الأفكار الفلسفية ومفنّدًا مزاعم القائلين بتحريف الكتاب المقدّس؛ ورسالة فى التجسد ؛ وفى صحة النصرانية. وهو غير تيودور أبو رائيطة Theodore of Raithu :الذى (ازدهر سنة ٥٥٠م) راهب دير رائيطة فى خليج السويس والذى كتب Preaparatio دفاعًا عن صيغ التعليل الإلهى لطبيعة المسيح عند القديس كيرلس الإسكندرانى Cyril of Alexandria (+ ٤٥١م) ومهاجمًا لنظريات معاصرَيْه : "سيفريوس الأنطاكى" Severus of Antioch و "جوليان الهاليكار ناسيوسى" Julian of Halicarnassus . (المترجم) .

(٦٦) المصدر السابق ، ص ٢٢٢ .

(٦٧) المصدر السابق ، المجلد الأول ، ص ٧٩ – ٨٢ .

(٦٨) المصدر السابق ، المجلد الثانى ، ص ٢٣٣ وما بعدها .

التراث اليوناني لـ "آباء الكنيسة" ، أحيانًا في شكل مجاميع فقط ، أو فى شكل مختصرات وشروح(٦٩) ، ومع الوقت أُنجزت ترجمات لأعمال عديدة للكثيرين من "آباء الكنيسة"(٧٠) ولكتاب مسيحيين آخرين أيضًا ، من بينهم "يحيى النحوى"(٧١) . انعكاسا لهذا كله ، يقرّر ابن ميمون أمرين :

أولاً يقول : "فلما جاءت ملّة الإسلام ونُقِلت إليهم كتب الفلاسفة ، نُقلت إليهم أيضًا تلك الردود التى أُلّفت على كتب الفلاسفة"(٧٢) . ويجب ملاحظة أن "ابن ميمون" لا يستخدم كلمة ترجمت" التى تعنى Were translated فى الإنجليزية(٧٣) . وإنما يستخدم بدلاً منها كلمة "نُقلت" العربية التى تعنى فى الإنجليزية were transmitted كما تعنى were translated على السواء « أى تعنى النقل والترجمة معًا » وهو يستخدم الكلمة الأخيرة « أى : نُقلت » عن عمد ، لأن الأعمال الفلسفية اليونانية والكتابات الفلسفية المسيحية التى كُتبت باليونانية قد عرفها المسلمون من خلال ترجمات مباشرة إلى حد ما وإلى حد ما أيضًا من خلال أعمال كُتبت أصلاً بالعربية . كما يجب أن نلاحظ أنه كما أن عبارة "فلمّا جاءت ملّة الإسلام ونُقلت إليهم كتب الفلاسفة " لا تعنى أن الفلسفة اليونانية قد أصبحت معروفة فى الحال بظهور الإسلام فى القرن السابع ، سواء من خلال ترجمات عربية أو من خلال أعمال كُتبت أصلاً بالعربية؛ كذلك لا تعنى عبارة "نُقِلت إليهم أيضًا تلك الردود التى أُلفت على كتب الفلاسفة" أن الكتابات المسيحية المكتوبة باليونانية قد أصبحت معروفة للمسلمين فى الحال ، سواء من خلال ترجمات إلى العربية أو من خلال أعمال كُتبت أصلاً بالعربية . ما يريد أن يقوله "ابن ميمون" بالفعل هو أنه بعد ظهور الإسلام بوقت بدأت تظهر هناك ترجمات عربية للأعمال

(٦٩) المصدر السابق ، المجلد الأول ، ص ٢٩٩ – ٣٠٠ .

(٧٠) المصدر السابق ، ص ٣٠٢ – ٣٧٨ .

(٧١) المصدر السابق ، ص ٤١٧ .

(٧٢) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص١٢٢ .

(٧٣) يستخدم "ابن خلدون" لفظ "تَرْجَمَ" فى إشارة إلى الترجمات العربية لفلاسفة اليونان . انظر : "المقدمة" جـ٣ ، ص ٩١ ، ص١٠١ ، ص ٢١٣ . كما يستخدم "ابن ميمون" غالبًا اللفظ "تَرجَم" . انظر : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص٣٩ ، ص٧١ ، جـ٢ ص ٢٥٧ ، ٢٩١ . ويستخدم "الشهرستانى" ، كما رأينا اللفظ "فُسِّرت" (انظر فيما سبق ص ٦٥) .

الفلسفية اليونانية أعقبتها أعمال عن الفلسفة كُتِبت بالعربية أصلاً ، وبمرور الوقت بدأت تظهر كذلك ترجمات عربية للأعمال المسيحية اليونانية بالمثل كما بدأت تظهر أعمال مسيحية كُتبت أصلاً بالعربية ، وما إن بدأ هذا النوع من الإنتاج يظهر حتى استمر ولسنوات عديدة ، حتى عصر "ابن ميمون" .

وفى عبارته الثانية يقول : "فوجدوا كلام" يحيى النحوى" و "ابن عَدى" وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم"(٧٤) . ولا تعنى هذه العبارة أن "ابن ميمون" يعتبر "يحيى النحوى" و"ابن عدى" على السواء أول الكتاب المسيحيين الذين أصبحوا معروفين للمسلمين والذين تعلَّم المسلمون منهم طريقة الحجاج الفلسفى . وما يقوله – صراحة – من أن "كلام" هؤلاء الكتاب المسيحيين كان "فى هذه المعانى" – أى فى موضوعات علم الكلام الإسلامى : فى خلق العالم وما يلزم عنه من الكلام فى وجود الله ، وفى توحيد الله وتنزيهه أيضًا – إنما يُظهر بوضوح تمامًا أن هذين الاسمين أى : " يحيى النحوى" و "ابن عدى" يذكرهما " ابن ميمون فحسب باعتبارهما ممثلَيْن للكُتَّاب المسيحيين الذين أثَّروا فى صياغة المتكلمين المسلمين لمسائل الاعتقاد الأربع هذه ، ومن المحتمل أيضًا أنه يذكرهما باعتبارهما ممثلَيْن للطائفتين من أولئك الكُتَّاب المسيحيين ، أى لأولئك الذين تُرجمت أعمالهم من اليونانية ولأولئك الذين كُتبت أعمالهم أصلاً بالعربية كذلك .

ومن الملاحظ أنه لم يكن بوسع " ابن ميمون " أن يجد أفضل من هذين المثالين تصويراً لهاتين الواقعتين . " فيحيى النحوى" (ازدهر فى القرن الخامس) هو أحد أكبر شراح "أرسطو" خصوبة – وكان قد تحوَّل إلى المسيحية – كتب فى نقض الاعتقاد بقدم العالم ضد "أرسطو" وضد "برقلس" Proclus(٧٥). وهذان العملان تُرجما إلى

(٧٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص١٢٢ .

(٧٥) **برقلس** : (٤١٠ – ٤٨٥م) فيلسوف وثنى من أتباع الأفلاطونية المحدثة ، رأس أكاديمية أثينا. مؤلف لكتاب "إلهيات أفلاطون" Platonic Theology و "مبادئ الإلهيات" Elements of Theology المختصر ، وشروح على أعمال أفلاطون : "طيماوس" و "الجمهورية" "وبارمنيدس" و "القبيادس ١" و "أقراطيليوس" ، إلى جانب عدد من الأعمال العلمية والأدبية المتنوعة . وهو آخر كبار قدامى الفلاسفة اليونانيين أصحاب المذاهب. كان لبرقلس تأثيره الملحوظ ، على تفكير العصر الوسيط ، على نطاق واسع من خلال "ديونسيوس الأريوباغى" ، وكان تأثيره أشد على تفكير عصر النهضة . (المترجم)

العربية[٧٦] ، وأحد الأدلة ضد قدم العالم التى ينسبها "ابن ميمون" إلى المتكلمين يمكن ردّها إلى "يحيى النحوى"[٧٧] . ويصف "جراف" "يحيى بن عدى" بأنه "واحد من أعلى النجوم قدْراً فى سماء الباحثين فى الشرق المسيحى"[٧٨] . فإلى جانب كونه مترجماً ومؤلفاً لأعمال فلسفية خالصة ومؤلفاً لأعمال مسيحية خالصة[٧٩] ، كان مؤلفاً أيضاً لأعمال تتناول عقائد مشتركة بين المسيحيين والمسلمين ، مثل معرفة الله بالجزئيات[٨٠] والتوحيد[٨١] . وقد اعتبره "ابن ميمون" - بلا ريب ؛ واحداً من أهم مصادر معرفة المسلمين بما كان يسمّيه بـ علم الكلام المسيحى" .

وهكذا ، فـ "ابن ميمون" لا يذكر "يحيى النحوى" و "يحيى بن عدى فحسب على أنهما مثالان لمن كانوا مسئولين عن نشأة علم الكلام بل بالأحرى على أنهما مثالان لأولئك الذين ساعد نفوذهم على تشكيل بعض الأدلة على المعتقدات الأربعة التى سوف يتناولها البحث[٨٢] .

وقد حاول "ابن ميمون" حتى الآن أن يبيّن كيف تابع المتكلمون المسلمون أولئك الذين يسميهم بالمتكلمين المسيحيين فى تصورهم للتكوين المادى للكون ، فيقول : إنهم « أى : المسلمون » اختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المختار أنه نافع له . وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه كالجزء والخلاء . ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها صاحب كل شريعة"[٨٣] .

(٧٦) Steinschneider, Die arabischen ubersetzungen aus dem Griechischen, $55 (79).

(٧٧) انظر فيما يلى : ص ٧٨٤ ، ٨٠٦-٨٠٧ .

(٧٨) Graf, Geschichte, 11, p. 220.

(٧٩) المصدر السابق ، ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٨٠) المصدر السابق ، ص٢٤٣ . وانظر فيما يلى : الفصل التاسع ، القسم الخامس -٢ .

(٨١) المصدر السابق ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٣ .

(٨٢) الدارسون لهذا الفصل من "دلالة الحائرين" - والذين يعتبرونه تفصيلاً للأصل التاريخى لعلم الكلام عند "المعتزلة" يجدون إشارة ابن ميمون إلى يحيى بن عدىّ تمثّل هنا مفارقة تاريخية . (انظر ملاحظة "مونك" Munk على هذا الموضع ، فى ترجمة الفرنسية لكتاب "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص٣٤١ ، حاشية رقم ٢) وبالمثل الملاحظات التى أبداها "فـريدلاندر" Friedlander و "فـيس" Weiss و "پينيس" Pines فى ترجماتهم الخاصة .

(٨٣) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص١٢٢ .

في عصر "ابن ميمون" كان من المعروف بالضرورة على وجه العموم ، من النظر فى أعمال من قبيل رسائل "يحيى بن عدى" ضد المذهب الذرّى ، قبول المتكلمين المسلمين للمذهب الذرّى ، ذلك القبول الذى لم يشاركهم فيه من يُسمَّون بالمتكلمين المسيحيين (٨٤) ، وإلى الحد الذى لم يشعر معه "ابن ميمون" بالحاجة هنا إلى تقرير أن قبول المتكلمين المسلمين للمذهب الذرى لم يكن راجعًا إلى تأثير مسيحى .

وهو يستمر فى بيان كيفية اختلاف المتكلمين المسلمين عمَنْ يُسمَّون بالمتكلمين المسيحيين أيضًا فى طرقهم فى البرهنة على خلق العالم والتوحيد والتنزيه. وإذْ يستخدم كلمة "طُرُق" ، التى تعنى حرفيًا سُبُل – دروب ، خلال مناقشاته ، بمعنى "مناهج"(٨٥) ، أى مناهج التدليل أو الحجاج ، فإنه يقول : "ثم اتسع الكلام وانحطُّوا « أى المتكلمين المسلمين » إلى طرق أخرى عجيبة ، ما ألمَّ بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم لأن أولئك كانوا على قُرب من الفلاسفة"(٨٦) . غير أن هذا يعنى أنه ، على الرغم من اتِّباع المتكلمين المسلمين للمتكلمين المسيحيين فى تمسكهم بأن مسألة خلق العالم قابلة للبرهنة وفى تمسكهم ببعض حججهم الأساسية على وجود الله ووحدانيته وتنزيهه ، فإنهم انحرفوا عنهم بأن صاغوا أدلةً على مسائل ليست مُسلَّمة عند الفلاسفة ، من قبيل أدلتهم على الخلق استنادًا إلى المذهب الذرى ، وأفسدوا كذلك بعض الأدلة الفلسفية الحسنة على وحدانية الله وتنزيهه(٨٧) .

يُنهى هذا عرض "ابن ميمون" للإطار التاريخى لمجموعتى الآراء التى كان يناقشها عند المتكلمين ونعنى بهما :

١ – تصورهم للتكوين المادى للكون .

٢ – قضاياهم حول خلق العالم ووجود الله ووحدانيته وتنزيهه . ثم تأتى بعد ذلك الفقرة التالية : "ثُمَّ جاءت فى الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة

(٨٤) Périer, Yahyá ben ᶜAdi, p. 75, Nos. 27, 28, 32, 33, p. 76, N. 35.

(٨٥) انظر مثلاً : ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ، ص١٣٤ ، ص ١٥٠ .

(٨٦) المصدر السابق ، جـ١ ، ص١٢٢ – ١٢٣ .

(٨٧) المصدر السابق ، جـ١ فصل ٧٥ القضية الثانية ، وفصل ٧٦ القضية الثالثة .

أن ينصروها ، أو وقع بينهم اختلاف فى ذلك ، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نصرة رأيها"[٨٨] .

هـذه الفقـرة شـأنها شأن الفقرة التى سبقتها ، قَدَّم لها "ابن ميمون" بكلمة " ثُمَّ التى تعنى حرفيًا "بعد هذا"[٨٩] . غير أن هذه الفقرة ، كما سنرى ، لا تتناول شيئًا مما حدث بالتالى ، لكنها بالأحرى تتناول شيئًا قد حدث بالإضافة . ولهذا فقد ترجمتها فى كلا الموضعين قد اتبعوا الطريقة المسيحية فى البرهنة على خلق العالم وعلى وجود الله ووحدانيته وتنزيهه ، وهى تلك الطريقة التى يقول بالتالى عنها إن الإسلام يشترك فيها مع اليهودية والمسيحية[٩٠]، لكنه يريد أيضًا أن يقول إنهم طبقّوا كذلك نفس طريقة البرهنة على المعتقدات التى يقول عنها بالتالى إنها كانت خاصة بالإسلام وإنه لن يتناولها بالبحث فى هذا الكتاب[٩١] . وبينما لا يذكر "ابن ميمون" هنا شيئًا عن هذه العقائد الخاصة بالإسلام ، فإننا نعرف من عبارته التالية أن إحداها هـى الاعتقاد بقدم القرآن[٩٢] . ويمكن افتراض أن العقائد الأخرى ،

(٨٨) المصدر السابق ، جـ١ ص ١٢٣ .

(٨٩) انظـر هنـا : الترجمـة العبرية "لابن طبون" Ibn Tibbon ، و"حريزى" Harizi . ومن الواضح أن "ابن ميمون" يريد التعبير هنا عن وقائع التأثير الثقافى التى حدثت بالترتيب مع التراخى فى الزمن. (المترجم)

(٩٠) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" جـ١ ، ص١٢٣ .

(٩١) نفس المصدر ، نفس الموضع . وفى ذلك يقول ابن ميمون : "والأشياء الخصيصة بكل ملّة منهما «يقصد المسيحية والإسلام» مما اتضّح فيها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه" . ("دلالة الحائرين" فصل (٧) . (المترجم) .

(٩٢) نلاحظ هنا شيئًا من عدم التدقيق فى التعبير عن فكرة "ابن ميمون" بما يخرج بها عن حدود المقصود وبما يُوهم أن القول بقدم القرآن يمثل أصلاً من أصول الإسلام . ونلاحظ أيضًا أن ما أورده ابن ميمون قد يؤدى إلى عدم تمييز البعض بين "الكلام" بمعنى علم أصول الدين وبين "الكلام" بمعنى "القرآن الكريم" الموحى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهو ما يلزم توضيحه . فهل كان يقصد بعبارته هذه الحديث عن علم الكلام ومشكلاته أو الحديث عن الكلام الإلهى أو كان يقصد إلى المعنيّن معًا ؟
يقول ابـن ميمـون : "جاءت فى الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة أن ينصروها ، أو وقع بينهم أيضًا اختلاف فى ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نُصرة رأيها ، ولا شك أنّ ثمّ أشياء تعُم ثلاثتنا أعنى اليهود والنصارى والإسلام ، وهى القول بحدوث العالم الذى بصحته تصحّ المعجزات وغيرها ، أما سائر الأشياء التى تكلّفت هاتان الملتان «أى : المسيحية والإسلام» الخوض فيهم =

هى الصفات الإلهية والقدر ، وبعض مسائل الأخرويات[٩٣] ، وهى التى كانت مثار جدال فى الإسلام .

هذا عن الإطار التاريخي لآراء المتكلمين التى اختار "ابن ميمون" أن يناقشها. ونأتى إلى تحليله العام لبعض الفروق الأساسية بين المتكلمين وإلى آرائه هو التى تخصه. وحيث إن الآراء التى يعزوها إلى المتكلمين تقع، كما رأينا، فى قسمين فإن تحليله لكيفية اختلافه عنهم يقع أيضا فى قسمين. فهو، أولا، يبيّن كيف يختلف عنهم فيما يتعلقّ بأدلتهم على خلق العالم، وعلى وجود الله ووحدانيته وتنزيهه[٩٤] . ويبيِّن، ثانيا، كيف أن تصوره للتكوين المادى للكون يختلف عن تصور المتكلمين[٩٥].

حاولتُ ، فى تحليلى للفصل الواحد والسبعين ، من القسم الأول من "دلالة الحائرين" أن أبيِّن أن "ابن ميمون" لم يكن يقصد إلى شرح أصل علم الكلام وتطوره التاريخي بل كان يقصد بالأحرى إلى بيان الإطار التاريخي للتصور المادى للكون المميِّز

= كخوض أولئك فى معنى الثالوث وخوض بعض فرق هؤلاء فى الكلام حتى اختاروا إلى إثبات مقدمات ، يثبتون ، بتلك المقدمات التى اختاروها ، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملّة مما اتضح فيها" . ("دلالة الحائرين" ، الفصل ٧١) .
ومعلومٌ أن مفكرى الإسلام اختلفوا حول قدم القرآن وحدوثه ولو كان القول بقدم القرآن خصيصة للإسلام وأصلاً من الأصول الإيمانية المقررة لما اخْتُلف فيه ، بل إن الاختلاف حوله لا يهدم أصلاً من أصول الدين . كما أن حدوث العالم ، الذى يعتبره "ابن ميمون" يُعمّ الملل الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام ، ليس فيه كذلك إجماع بين المسلمين باعتباره أصلاً من أصول الدين. فهناك كثيرون قالوا بالخَلق القديم للعالم . وهذا ما دفع الإمام "محمد عبده" إلى القول : "لا مسوِّغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم ، والقول بأنهم أنكروا شيئًا ضروريًا من الدين" (حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية للايجى" ، ص ٦٠ - حاشيتا "السيالكوتى" ومحمد عبده "المطبعة الخيرية ١٣٢٢هـ ، القاهرة) . وإذا كانت عبارة "ابن ميمون" وتعليق "ولفسون" عليها من بعد ، تعرض صراحة أو ضمنا لكون القول بقدم الكلام الإلهى ، شأنه شأن قول المسيحيين بقدم "الكلمة ، عقيدة خاصة بالإسلام فإن ذلك يصدر ، فى رأينا عن عدم التمييز بين عقيدة الإسلام التى تمثلها النصوص المُحكمة وبين التفسيرات المتباينة لهذه العقيدة عند من ينتسبون إلى الإسلام والتى تخلط بين "المحكم" و "المتشابه" وبين ما هو إلهى وما هو إنسانى. (المترجم) .

(٩٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٩٤) المصدر السابق، جـ١، ص١٢٢ - ١٢٣.

(٩٥) المصدر السابق، جـ١، الفصل ٧٢.

للمتكلمين ولأدلتهم الخاصة على خلق العالم وعلى وجود الله ووحدانيته وتنزيهه. وما يحاول "ابن ميمون" إظهاره هو: إنه على حين اتبع المتكلمون، على العموم، "آباء الكنيسة" في محاولتهم تأييد أربعة من المعتقدات الدينية على أساس فلسفى، حتى إنهم استعاروا بعض حجج الفلاسفة، إلا أنهم انحرفوا عنهم « أى: عن آباء الكنيسة » ، أولا: فى تبنّى بعض آراء الفلسفة اليونانية القديمة التى لم يستعملها المسيحيون، وثانيا: فى صياغة حجج جديدة استندت إلى مقدمات غير مقبولة فلسفيا، وفى إفساد بعض الحجج الفلسفية الحسنة. ولكى يمهد "ابن ميمون" لهذا الرأى يصف لنا كيف أن الفلسفة المسيحية لـ"آباء الكنيسة"، التى قامت على أساس من الفلسفة اليونانية الوثنية وإنْ عارضتها، قد ظهرت إلى الوجود فى كل من المحيط اليونانى والمحيط السريانى، وكيف أن كلا من الفلسفة اليونانية الوثنية والفلسفة المسيحية على السواء قد أصبحتا معروفتين للمسلمين من خلال ترجمات تمت إلى العربية ومن خلال أعمال كُتبت أصلا بالعربية . وكمثال على ذلك يذكر "ابن ميمون" مؤلفا مسيحيا يونانيا أصبحت أعماله معروفة للمسلمين من خلال الترجمة هو "يحيى النحوى" ومؤلفا مسيحيا كتب بالعربية أصلا هو "يحيى ابن عدىّ". وقد اختار "ابن ميمون" هذين المؤلفيْن فحسب كمثاليْن توضيحييْن، لا لأنه كان يعتقد أن كلاً منهما هو الأشهر والأظهر فى ميدانه وإنما لأنهما كانا أيضا مصدريْن للحجج التى كان يرى تقديمها فيما بعد على أنها الحجج التى تخصّ المتكلمين . وأخيرا ، وهو يُلمّح إلى بعض المعتقدات التى تخصّ الإسلام ، يلاحظ أن المسلمين طبّقوا، فيما يتصل بهذه المعتقدات ، طريقة البرهنة التى تعلموها من المسيحيين[٩٦].

(٩٦) لا يصح هنا إغفال طبيعة الدين الإسلامى – كما تتجلىّ فى النص القرآنى والحديث النبوى الشريف ، فى تشكيل العقل الإسلامى– ولقد جاء التعبير عن الفكرة الدينية فيه تعبيرا جدليا يعرض للرأى ونقيضه . وإذ يهيب الإسلام بالعقل الإنسانى ويستشير فيه على الدوام دواعى الفهم ويدين التقليد، فيصدّق المرءُ بذلك فى ولائه لإنسانيته حين لا تستعبده الحروف والأشكال ولا المتون والأسفار، فإنه يدعوه إلى طلب البرهان على الدعوى أيا كانت مرجعيتها. وتمايز الإسلام، ختام ديانات الوحى، فى هذا الخصوص أمر جلىّ فى غنى عن البيان.
إن الأقرب إلى المعقول والمألوف – فيما نرى– هو أن تنعقد صلة حميمة فى وعى المسلم بينه وبين الخطاب الإلهى « كلام الله » ، الذى يحيا به ومعه فى المكان وفى الزمان، وبين ما يثيره فى كوامن عقله الحر كتاب الكون الكبير كلما اتسعت حركة المُسلم فى الآفاق دون أن تحدّها الحدود. ويثْرى هذا الوعى، بطبيعة الحال، مختلف الروافد الثقافية، على تباينها، بما تزخر به من تصوير وتأويل لقضايا تشغل المفكر المسلم، وذلك كله مرهون بالجهد المبذول فى التعرف الصادق عليها.
ومن غير المعقول وغير المقبول أن نقنع فقط بالمؤثرات البعيدة وغير المباشرة ونغض الطرف عن المؤثرات القريبة والمباشرة الموجودة أصلاً فيكون للفرع فى حساب التقدير أكثرُ مما يكون للأصل. (المترجم)



(٤) المؤثرات الأجنبية فى علم الكلام

١ - المسيحية

هل هناك أى تأثير مسيحى على علم الكلام ؟ هذا السؤال الذى يخطر فى ذهن المرء حتما، عندما يقارن بين العرض التاريخى الذى حدّد "الشهرستانى" و"ابن خلدون" معالمه وبين ما حدَّده "ابن ميمون"، قد خطر بالفعل لواحد من أقدم الدارسين المعاصرين للفلسفة العربية. ففى كتاب نُشر عام ١٨٤٢ كتب "شمولدرز" **Schmolders** يقول: "لا أجدُ عن أصل المتكلمين شيئا محدداً. و"موسى بن ميمون"، الذى عرض لهم عرضا مُفَصَّلا إلى حد ما، يربطهم بالفلاسفة المسيحيين الأوائل، زاعما أن المتكلمين المسلمين قد استعاروا منهم حججهم ضد الفلاسفة. ومهما يكن من أمر، "فالشهرستانى"، وهو حَكم قدير، لا يقول عن ذلك شيئا، وتصبح المسألة أبعد عن الرُجحان، عندما يفحص المرء بالفعل أعمال المتكلمين. ونحن نظن، على العكس، أنه لا توجد صلة بينهم وبين مَنْ كانوا مدافعين عن المسيحية **Christian apologists**"[١]. وفى عام ١٨٩٥، بعد أن اقتبس "مابيو" **Mabilleau** ما يقوله "ابن ميمون" عن التأثير المسيحى على علم الكلام الإسلامى، يقول: "إن تأكيد ابن ميمون غريبٌ ولا يُعبِّر عن جوهر الحقيقة بل هو تعبير عن مجرد تشابه"، لكن "مابيو" يعترف بأن علم الكلام يمكن أن يكون قد استعار من المسيحيين بعض الحجج فى مناهضته للفلسفة[٢]. وهذا هو ما يذهب إليه ابن ميمون، كما رأينا . وفى العام نفسه يلاحظ "شراينر" **Schreiner**، بعد توجيه الانتباه إلى رأى "ابن ميمون" عن تأثير المسيحية على علم الكلام، أن التأثير المسيحى يجب التماسه فقط عند المعتزلة المتأخرين وعند الأشاعرة،

(١) Schmölders, Essai (1842), pp.735 - 136.

(٢) Mabilleau, Histoire de la Philosophie atomistique, (1895), p.325.

لا عند أوائل المؤسسين للاعتزال من أمثال "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد"[٣][٤] وهذا، كما رأينا، هو ما كان يقصد "ابن ميمون" إلى قوله تماما.

على أيه حال، فإن كل المؤرخين المحدثين الآخرين للفلسفة العربية، وللإسلام[٥] عموما، يوافقون على أنه قد وُجد تأثير مسيحى على علم الكلام، لكن التأثير الذى يتحدثون عنه، وخلافا لما يتحدث عنه "ابن ميمون"، ليس هو التأثير المسيحى على مجادلات المتكلمين ضد الفلسفة أو على مجادلاتهم ضد بعضهم البعض لكنه التأثير الذى يظهر بالأحرى فى صياغة بعض العقائد الإسلامية التى أصبحت بالتالى مسائل خلافية بين المتكلمين. أما كيف وصل هؤلاء الباحثون المحدثون إلى رأى هكذا "فهو أمر" قد قررّه "دى بور" فى عام ١٩٠١ بوضوح أكثر وذلك فى قوله: "ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى فى الإسلام وبين العقائد النصرانية شبها قويا بحيث لا يستطيع أحد أن ينكر وجود اتصال وثيق بينهما. وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هى مسألة الاختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار". ولقد نوقشت مسألة الاختيار "من كل وجوهها... فى الدوائر المسيحية فى الشرق أيام الفتح الإسلامى. وبجانب هذه الاعتبارات التى هى إلى حد ما ذات طابع أولانى apriori، هناك أيضا ملاحظات مستقلة من شأنها أن تبينّ أن بعضا من المسلمين الأوائل، الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة من النصارى"[٦].

يكشف هذا لنا عن وضع المعرفة الخاصة بالتأثير المسيحى على علم الكلام فى سنة ١٩١٧. وكان كل الدارسين للفلسفة الإسلامية، إما قبل ذلك العام أو بعده، يجدون ذلك التأثير إما فى هذه المشكلات الثلاث كلها، التى ذكرها "دى بور" أو فى بعضها،

(٣) عمرو بن عبيد (٨٠- ١٤٤هـ= ٦٩٩- ٧٦١م). عاش فى البصرة وعاصر واصل بن عطاء وانضم إليه وأصبح شيخ المعتزلة بعده. (المترجم)

(٤) Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur (1895), pp. 2- 3

(٥) من الواضح أن المؤلف يقصد هنا عموم الحضارة الإسلامية ولا يقصد مجرد الإسلام بما هو دين. (المترجم)

(٦) de Boer, Geschichte der philosophie im Islam, (1910), p.34. وقد أثبتنا هنا ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة: ("تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ص ٩٤ الطبعة الخامسة القاهرة د.ت)

ويقوم رأيهم في وجود مثل هذا التأثير، كما يقول "دي بور"[٧]، إما على تشابه عام بين المشكلات التي ناقشها كل من المسلمين والمسيحيين على السواء أو على دليل ما من الأدلة . لنفحص الآن ما يقوله دارسو الفلسفة الإسلامية عن التأثير المسيحي فيما يتعلق بهذه المشكلات الثلاث وعن الدليل الذي استخدموه.

بالنسبة لمشكلة الجبر والاختيار فيرى معظم الدارسين المحدثين أن الاعتقاد بالاختيار ظهر تحت تأثير المسيحية في معارضتها للاعتقاد الإسلامي الساذج بالجبْر. وتدليلا على هذا يشير "كريمر" في عام ١٨٧٣[٨] إلى "يحيى الدمشقي"، الذي يعقدُ مناظرة بين مسيحي ومسلم حول هذه المسألة في كتابه "مناظرة بين مسيحي ومسلم" Disputatio Christiani et Saraceni ، وفيها يدافع المسيحي عن الاختيار ويتمسَّك المسلم بالجبر. ونفس الرأي يكرره "بكر" Becker في عام ١٩١٢[٩]، و"جيوم" Guillaume في عام ١٩٢٤[١٠]، و"سويتمان" Sweetman في عام ١٩٤٥[١١]، و"جارديه" و"قنواتي" في عام ١٩٤٨[١٢] على حين يذهب جولدتسيهر في عام ١٩١٠[١٣]، و"تريتون" Tritton في عام ١٩٤٧[١٤]، و"وات" Watt في عام ١٩٤٨[١٥]، إلى أن مشكلة الاختيار قد انبعثت من بعض آيات القرآن ذاته ، غير أنه ، على حين أن

(٧) دي بور: مادة "الفلسفة الإسلامية" في: "دائرة معارف الدين والأخلاق" ERE، المجلد التاسع، ص٨٧٨ أ. والمشكلة الرابعة التي يذكرها هي: "علاقة الله بالإنسان وبالعالم".

(٨) Kremer, Culturgeschichtliche Streitfüge auf dem Gebiete des Islams (1873), pp. 7 ff.

(٩) Becker, "Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung. Zeit schrift für Assyriologie, 26 : 194 (1912).

(١٠) Guillaume, "some remarks on free will and Predestination in Islam", Journal of the Royal Asiatic socciety, 19224, pp. 43 - 49.

(١١) J. sweetman, Islam and Chrristian Theology, I, 1 (1945), pp. 61 - 63, 1, 2 (1947), pp. 174 - 180.

(١٢) Gardet et Anawati, Introduction á la Théologie Musulmane (1948) , p. 37.

(١٣) Goldziher, Vorlesungen über den Islam (1919), pp. 95- 96. وتقرير "فنسنك" في : Muslim Creed (سنة ١٩٣٢، ص٥٢) لرأي جولدتسهير Goldziher هو صحيح جزئيا فحسب.

(١٤) Tritton, Muslim Theology (1947), p. 54.

(١٥) Watt, Free will and Predestination in Isam, (1948), pp. 38, 58, n. 77.

"جولدتسيهر" و"تريتون" يريان أن التأثير المسيحى قد عجَّل بنمو وجهة النظر الإسلامية هذه، فإن "وات" ينكر أي تأثير مسيحي. أما فيما يتعلق بعقيدة الجبر[١٦] عند أهل السُنَّة: فإن "شرايتر" يذهب فى عام ١٩٠٠ إلى أنها كانت ترجع إلى تأثير المذهب الجبرى **Fatalism** السابق على الإسلام ، والذى لم تستطع الآيات المناقضة له فى القرآن أن تقضى عليه بالكليّة[١٧] ، وبالمثل يرى "جولدتسيهر" فى عام ١٩١٠ أنه على حين نبعت المشكلة من القرآن نفسه أولا، إلا أن بعض التقاليد الميثولوجية قد عضدتّها[١٨] ، وهو ما يعنى بها المذهب الجبرى السابق على الإسلام.

ومن جديد يطرح "وات" في عام ١٩٤٨ مسألة بعث مذهب جبرى، فى الفترة السابقة على الإسلام، بمزيد من الدقة.

فيما يتعلّق بالصفات، يظن بعض الباحثين المحدثين أن لإنكار المعتزلة للصفات أصلاً مسيحيا. من بينهم، "كريمر" الذى حاول فى سنة ١٨٧٣ أن يبرهن على ذلك بأن أخذ اللفظ العربى "تعطيل" الذى أُستخدم وصفا لرأى المعتزلة فى الصفات، على أنه ترجمة للفظ المسيحى ,κενωσις[١٩] ، وكلا اللفظين عادة ما يترجم بـ"تفريغ" **emptying** « للصفات من محتواها ». ومن الممكن ملاحظة أنه ليس للفظين ذات المعنى. فاللفظ العربى "تعطيل" أطلقه خصوم المعتزلة على مذهبهم « أى سمُّوهم "المعَطِّلة" » ، يقصدون بذلك أن المعتزلة ، بإنكارهم لحقيقة الصفات ، قد جَرَّدوا الله من صفاته أو سلبوها عنه[٢٠]. واللفظ اليونانى ,κενωσις يُستخدم فى المسيحية بمعني أن "ابن الله" جَرَّد نفسه من صورة "الله" واتخذ صورة إنسان. وما يقوله "ماكدونالد" **Macdonald** فى عام

(١٦) ترجمنا كلمة Predestination هنا إلى الجبر، وذلك للتعبير عما يقصده المؤلف وغيره من الباحثين؛ على أنه يجب التمييز تماما بين الجبرْ وهو ما تبرأ منه جمهرة المفكرين فى الإسلام لأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف وبين القدر الذى هو أصل من الأصول الإيمانية المقررة فى العقيدة الإسلامية. ومهما يكن الأمر، فهذا التمييز لا يحرص عليه معظم الكتاب الغربيين عن الإسلام على وجه العموم. (المترجم)

(١٧) Schreiner, Studien über Jeschu'a b. Jehuda, p. 11.

(١٨) Goldziher, Vorlesungen, p. 95.

(١٩) Watt, Free will, pp. 19 ff.

(٢٠) Kremer, Culturgeschichtliche, p. 8.

١٩٠٣ هو أن الأصل فى إنكار الصفات "أمر غامض، مع أنه يُذكّرنا بما دار من مناقشات بين اللاهوتيين اليونان"[٢١]. ويحاول "بِكر" فى عام ١٩١٢ أن يبيّن أن إنكار المعتزلة للصفات يستند إلى الرأى المسيحى الذى يذهب إلى أن عبارات التشبيه فى "الكتاب المقدس" لا يجب أنْ أن تُؤخذ مأخذاً حرفيًا[٢٢]. وعلى أية حال، فإن "ڤنسنك" فى عام ١٩٣٢ يعتقد – فيما يبدو – أن لإنكار الصفات ولإثباتها على السواء أصلا مسيحيا، وأنه وجد شبها بين إنكار المعتزلة للصفات وبين آراء "ديونسيوس الأريوباغى" Dionysius the Areopagite[٢٣] ، "ويحيى الدمشقى"[٢٤] ، ثم يضيف "أنَّ موقف الإسلام السلفى متفق مع العقائد المسيحية بوجه عام"[٢٥]. وقد جمع "سويتمان" فى عام ١٩٤٥ كل ما قد قيل عن موضوع الصفات خارج دائرة الإسلام وذلك ليبينَ أنه "لا المسيحى ولا المسلم احتكر الأفكار فى الموضوع على أى نحو، وسواء فى الديانة المسيحية أو الديانة الإسلامية فإنه توجد مدارس مختلفة من التفكير"[٢٦]. وفى عام ١٩٤٧ يقول "تريتون" إن "يحيى الدمشقى" استبق المعتزلة فى نظريتهم القائلة "إن الصفات" ليست غير الله"[٢٧]. ويقول "جارديه" و"قنواتى" متابعين فى ذلك "بكر" إن مشكلة الصفات قد ظهرت فى الإسلام نتيجة للمجادلات المسيحية ضد التشبيه[٢٨].

(٢١) يستخدم "الأشعرى" فى كتابه "الإبانة" لفظ " التعطيل" لا بمعنى إنكار الصفات فحسب (ص٥٤) ولكن بمعنى إنكار إمكانية رؤية الله أيضا. (ص١٩) .

(٢٢) Macdonald, Developnent of Muslim Theology , (1903) , pp. 131-132.

(٢٣) **ديونسيوس الأريوباغى**: Dionysius the pseudo Areopagite (٥٠٠م) لاهوتى صوفى مجهول، يقول عن نفسه إنه تلميذ بولس الرسول؛ فاعتبر خطأ أنه ديونسيوس الأثينى الذى تحوّل إلى المسيحية على يد القديس بولس. والراجح أنه أسقف سورى متشبِّع بالأفلاطونية المحدثة، وكتب بعد وفاة "أبرقلس" سنة ٤٨٥هـ. أعماله الرئيسية هى: "اللاهوت الصوفى" و "المراتب السماوية" والمراتب الكنسية" و"الأسماء الإلهية". كتاباته هى مُركَّب من العقيدة المسيحية والأفلاطونية المحدثة عند "أبرقلس" ولم يرد ذكر لهذه الكتابات قبل الثلث الأول من القرن السادس. وبعد أن ترجم "چون سكوت إرچينا" John Scolus Erigena أعماله أصبحت هى الأساس لكثير من الكتابات اللاهوتية والصوفية فى العصر الوسيط. (المترجم)

(٢٤) Becker, "Christliche Polemik", pp. 188 - 190.

(٢٥) Wensinck, "Muslim Creed", pp. 70 - 71.

(٢٦) المصدر السابق، ص٧٢.

(٢٧) Sweelman, "Islam and Christian Theology", 1, pp. 78 - 79.

(٢٨) Tritton, Muslim Theology, p. 57.

وفى عام ١٩٠٢ يقول "ماكدونالد" فيما يتعلق بمشكلة القرآن، وهو يتحدث عن خَلْق القرآن: "لا يمكن أن تكون لدينا صعوبة فى التعرف على أنها نشأت – فيما هو واضح – عن "اللوجوس" ‹ الكلمة › المسيحى وفى التعرف على أن الكنيسة المسيحية ، قد لعبت أيضا دوراً فى تشكيلها ، ربما من خلال "يحيى الدمشقى". هكذا تتطابق مع "اللوجوس" السماوى غير المخلوق القابع فى أحضان الآب "كلمة الله" الأزلية غير المخلوقة؛ وتجلِّى "يسوع" **Jesus** فى الأرض يطابق "القرآن"، "كلمة الله" التى نقرأها ونتلوها"(٢٩). ويحاول "بكر" فى عام ١٩١٢ أن يبيِّن أن المشكلة بأسرها، مشكلة ما إذا كان القرآن قديما أم حادثا نشأت فى المسيحية بفعل مناظرة افتراضية "ليحيى الدمشقى" بين مسيحى ومسلم، وفيها يجادل المسيحى من أجل إثبات المماثلة بين مشكلة القرآن فى الإسلام ومشكلة "اللوجوس" فى المسيحية(٣٠). وفى عام ١٩٢٤ يُنكر "جيِّوم" أن تكون نظرية قدم القرآن قد نشأت بسبب "يحيى الدمشقى" ، وذلك على أساس أنه كانت قد وجدت فى الإسلام من قبل ، طبقا لشهادة "يحيى الدمشقى" نفسه ، بدعة إنكار قِدم القرآن(٣١). وفى عام ١٩٣٢ يشرح " ڤنسنك" الاعتقاد السلفى بأزلية القرآن على اعتبار أنه ناشئ عن التصور الشرقى القديم لما قبل الوجود، وذاكراً على وجه الخصوص قدم "التوراة" فى "اليهودية" وما قبل الوجود أو أزلية "اللوجوس" فى "المسيحية"، ويفسِّر إنكار المعتزلة لقدم القرآن بكونه لازما عن اعتقادهم بأن الله وحده هو القديم(٣٢). وفى عام ١٩٤٧ يذهب "سويتمان" إلى أن الاعتقاد السلفى بقدم القرآن نبع من الاعتقاد المسيحى بقدم "اللوجوس" وأن إنكار المعتزلة للقدم راجع إلى رد فعل ضد الاعتقاد المسيحى ‹ بقدم الكلمة›(٣٣). وفى عام ١٩٤٨ يقول "جارديه وقنواتى"، بعد أن اقتبسا ما قاله "بِكَر"، إن الاعتقاد بقدم القرآن نشأ بتأثير "اللوجوس" المسيحى(٣٤).

(٢٩) Gardet et Anawati, Introduction, p. 38.

(٣٠) Macdonald, Development of Muslim Theoloogy, p. 146.

(٣١) Becker, "Christliche Polemik", pp. 186 - 188.

(٣٢) Guillaume, "Free will and Predestination", p. 49.

(٣٣) Wensinck, "Muslim creed", pp. 77 - 78.

(٣٤) Sweetman, Islam and christian Theology, 1, 2, p. 116.

وهكذا، فإن كل ما قُدِّم حتى الآن دليلاً على التأثير المسيحى على هذه المشكلات الثلاث هو أن المسلمين كانوا على صلة بالمسيحيين وأن تأكيد الاختيار، على نحو ما وُجد فى الإسلام عند "القدريين" antipredestinationists هو من أثر التعاليم المسيحية، وأن إنكار الصفات، على نحو ما نجده عند المعتزلة، يمكن أن يظهر على أنه رأى "يحيى الدمشقى" أو رأى "الآباء" على وجه العموم، وأن الاعتقاد الإسلامى بقدم "القرآن" مشابه للاعتقاد المسيحى بقدم "اللوجوس" < الكلمة >.

٢ - الفلسفة اليونانية

لئن كان المؤرخون المحدثون فيما يتعلق بالأثر المسيحى على "علم الكلام"، مدفوعين كليةً إلى الرجوع لشهادة المصادر "العربية" ، قد استطاعوا أن يستشهدوا بـ"ابن ميمون" فحسب ، فإنهم فى مناقشتهم للتأثير الفلسفى وجدوا المصادر العربية كلها تتحدث عن هذا التأثير بالفعل . وكل تلك المصادر العربية، إلى جانب رؤيتها العامة لتأثير الفلسفة على علم الكلام الذى بدأ مع الترجمة عن فلاسفة اليونان ، تذكر لنا أيضًا الأصول الفلسفية لبعض الآراء الكلامية . هكذا نجد "ابن حزم" يعزو أقوال المتكلمين فى "الجواهر الفردة والخلاء" إلى "الفلاسفة المتقدمين" [٣٥] . وكذلك "البغدادى" يعزو إنكار "النظَّام" للجواهر الفردة إلى "ملحدة الفلاسفة" [٣٦] . و"ابن حزم" بعد أن ينسب إلى "النظَّام" إنكار القول بالجزء الذى لا يتجزأ ينسبه أيضًا إلى "كل من يُحسن القول من الأوائل [٣٧] . ويقول "الشهرستانى" إن "النظَّام" "وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ" [٣٨] . وبالمثل يقول "الأشعرى" إن نظرية الكمون التى يُعرف بها

(٣٥) Gardet et Anawati, Introduction , p. 38

(٣٦) ابن حزم : "الفصل" ، جـ٥ ، ص٦٩ .

(٣٧) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، جـ١ ص١٢٢ .

(٣٨) البغدادى : "الفرق بين الفرق" ، ص ١١٣ .

"النظّام"؛ قد سلمَّ بها أيضًا كثير من "**الملحدين**"[٣٩] . ويذكر الشهرستاني أن "النظام" "إنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة"[٤٠] ، ويذكر من بينهم "أنكساجوراس" [٤١] و"طاليس" [٤٢] . ويجد "الشهرستاني" أيضًا تأثيرات فلسفية على "أبى الهذيل" فى رأيه فى الصفات[٤٣] ، وعلى "النظّام" فى إنكاره لقدرة الله[٤٤][٤٥]

(٣٩) ابن حزم : "الفصل" ، جـ٥ ، ص٩٢ .
ونص عبارة ابن حزم هنا هو : "وذهب النظّام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دَقَّ ، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدًا بلا نهاية ، وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضًا ، وإن دقّ أبدًا" . (المترجم) .

(٤٠) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٣٨ .

(٤١) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٢٩ ، وانظر فيما يلى ص٦٥٧-٦٥٨ .

(٤٢) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص٣٩

(٤٣) المصدر السابق ، ص٢٥٧ . و **أنكساجوراس**" Anaxogas of Clazomenae (٥٠٠/٤٩٩ - ٥٢٨ / ٤٢٧ ق.م.) فيلسوف يوناني له تأثير كبير في الفترة السابقة على سقراط . قضى معظم حياته العملية فى أثينا حيث تعرض للاضطهاد السياسي وللاتهام بعدم التقوى . مذهبه الكونى ردُّ فعل حاد ضد "واحدية بارمنيدس" ، وهو يصر على العكس من "زينون الأيلى" على وجوب أن تكون المادة منقسمة إلى ما لا نهاية . يلعب "العقل" عنده دورًا كبيرًا ، غير أنه ، مثله مثل كل شىء آخر فى الفلسفة السابقة على سقراط ، لا يزال جسمانيًا . (المترجم) .

(٤٤) المصدر السابق ، ص ٢٥٨ .
"**طاليس**" : هو أول فلاسفة اليونان الباحثين عن طبيعة الأشياء فى مجموعها . كان مزدهرًا فى سنة ٥٨٥ ق.م. وهى السنة التى تنبأ فيها بالكسوف ، ربما استنادًا على أعمال الفلكيين البابليين . محاولته لتقديم تفسير معقول لظواهر العالم فى مقابل التفسير الأسطورى الشعرى قامت على أساس اعتقاده بأن الماء هو المبدأ الأول للطبيعة . ومن المحتمل أن يكون ذلك مأخوذًا من الأساطير الكونية المصرية أو البابلية . اعتبره "أرسطو" أول فيلسوف . (المترجم) .

(٤٥) يلزم أن نتوقف عند عبارة المؤلف هذه التى يُصوِّر فيها رأى النظّام فى حدود القُدرة الإلهية ونتحفَّظ على هذا الإطلاق فى تعبيره لما فيه من تجاوز يستوجب التقييد . ونرجع فى ذلك إلى رأى "الشهرستاني" - وهو الأشعرى المناهض "للنظّام" ، ومنه يتبيَّن مقصد "النظّام" الأساسى فى الدفاع عن "العدل الإلهى" . يقول "الشهرستاني" عنه : "إنه طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل : الأولى منها إنه زاد على القول بالقدر خيره وشرِّه منا قوله إن الله لا يوصف بالقُدرة على الشرور والمعاصى وليست هى مقدورة للبارى تعالى خلافًا لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . ومذهب "النظام" أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً ؛ ففى تجويز وقوع القبيح منه قبحٌ أيضًا فيجب أن يكون مانعًا . ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم . وزاد=

= أيضًا على هذا الاختيار فقال : إنما يقدر على فعل ما يعلم أنه فيه صلاحًا لعباده ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم.هذا في تعلُّق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا ، وأما أمور الآخرة فقال لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئًا ولا على أن ينقص منه شيئًا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحدًا من أهل الجنة وليس ذلك مقدورًا له . وقد ألزم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعًا مجبورًا على ما يفعله فإن القادر على الحقيقة من يتخيّر بين الفعل والترك ! فأجاب إن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل . فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدورًا فلا فرق . وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدّخر شيئًا لا يفعله ؛ فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظامًا وترتيبًا وصلاحًا لفعل < وقد تكون إشارة الشهرستاني إلى مذهب أفلوطين وأتباعه > ، والثانية قوله في الإرادة إن الباري تعالى ليس موصوفًا بها على الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعًا في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم وإذا وُصفَ بكونه مريدًا لأفعال العباد فالمعنى به أنه آمر بها" . ("الملل" ، ص ٣٧ ، ٣٨) .

ويُبيّن "البغدادي" أن "النظّام" يذهب إلى " أن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم" ("الفرق بين الفرق" ص١١٦) . ويعرض "ابن حزم" لرأي "النظّام" وأتباعه في سياق بيانه لرأي جمهور المعتزلة فيقول : "وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعله ، إلا أنه لا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعل بعباده ، وهو قول جمهور المعتزلة ؛ وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعل ، إلا أنه لا يقدر على الظلم ولا على الجور ولا على اتخاذ الولد ولا على إظهار معجزة على يد كذّاب ولا على شيء من المحال ولا على نسخ التوحيد" وهذا قول "النظام" وأصحابه ("الفصل" : ج٢ ص١٣٩). ويفصِّل "فخر الدين الرازي" بيان رأي "النظام" في القدرة الإلهية فيقول : "وأما النظّام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبائح ، واحتج بأنّ فعل القبيح محال ، والمحال غير مقدور ؛ أما أنه محال فلأنه يدل على الجهل والحاجة ، وهما محالان ، والمؤدي إلى المحال محال ؛ وأما إن المحال غير مقدور فإن المقدور هو الذي يصح إيجاده ، وذلك يستدعي صحة الوجود، والممتنع ليس له صحة الوجود . ("المحصل" : ص ١٣٠ ، طبعة القاهرة ١٣٢٣هـ) . ومن المهم هنا أن نشير كذلك إلى رأي "الخياط" المعتزلي - في بيان حقيقة مذهب النظّام ، يقول "الخيّاط" في ردّه على "ابن الروندي" : "وهذا أيضًا كذب على إبراهيم «يقصد النظّام» لم يفعل الله عز وجلّ عند إبراهيم فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم . والفرق بين المطبوع المضطر عند إبراهيم وبين ما يصف الله به أن المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه ولا مختار ولا مؤثر له على غيره ، ولا يكون منه في الأفعال إلا جنس واحد كالنار التي لا يكون منها إلاّ التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلاّ التبريد . والقديم عند إبراهيم قادر على فعله وعلى تركه مختار له ... وإن إبراهيم كان يحيل قول منْ وصف الله بالقدرة على الظلم وإدخال أهل الجنة إلى النار ، وقد أخبر بتخليدهم في الجنة وجعله ثوابًا على طاعتهم له في =

= دار الدنيا ، لأن ذلك ظلم لا يجوز في صفة الله ... وإن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما ألـزمه المنانيـة فيقول : وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به . والجهل والحاجة دالان على حَدَث من وُصِف بهما ، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .. وإبراهيم يزعم أن الله تعالى مختار لفعله للعدل ، والحكمة بالحق ، وللخير الذي يفعله بعباده يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية ويقدر على تركه . وإنما أحال قول من زعم إن الله يقدر على الظلم والكذب وهما لا يقعان إلاَّ من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة ، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وُصف بها متعال . وقول إبراهيم هذا قولُ كثير من أهل الكلام" (الانتصار : ص٢٣ ، ٢٦، ٢٧ ، ٤٤ ، ٤٩) .

ويُعلِّق محمد عبد الهادي أبو ريدة على هذه المشكلة التي أثارتها أقوال النظام حول إمكانية التوفيق بين الاختيار وبين عدم اتصاف الله بالقدرة على الظلم - فيقول : "هذه مسألة صعبة ودقيقة جداً في مذهب النظام ، وكانت موضع اعتراضات كثيرة مهمة .وهي على كل غامضة رغم كل ما وصل إلينا من أمرها ؛ وسأحاول أن أبينَ غامضها بقدر المستطاع . لم يذكر أحد من أصحاب المقالات الذين أعرفهم أنَّ النظام أنكر القُدرة ، بل هو أثبتها على معنى إثبات الذات ؛ ومذهبه أن الله فعلاً مستمراً في الكون وهو بقدرته يقهر الأشياء على غير طبعها ... والنظّام وسائر المعتزلة يعتقدون أن الله قديم ، وأن العالم حادث ومخلوق لله .

ونستطيع أن نتبيَّن أن هناك حالتين : حالة القديم حينما كان وحده قبل خَلْق العالم ، وهي حالة عدم الفعل ؛ وفيها كان الله يقدر على خلق العالم وعلى عدم خلقه ؛ وهذه الحالة أعني حالة عدم الخلق لا ظلم فيها من جانب الله ، لأن ما في العدم من النقص أمرٌ ذاتي له ، وليس بفعل فاعل . والحالة الثانية هي حالة الفعل والخلق ، وفيها اختار الله خلق العالم على عدم خلقه ، وهذا الخلق لمنفعة المخلوق ؛ ولما كان الله كاملاً لا حاجة به إلى شيء ، ولم يكن جاهلاً ولا ذا آفة ، ولما كان الظلم لا يصدر إلا عن نقص ، فإنه ينتفي عن الله لانتفاء هذه الأشياء كلها عنه ؛ فالأفعال الإلهية كلها كمال ، لأن الله لا تدعوه الدواعي إلى غير ذلك ؛ وسؤال مَنْ يسأل: هل يقدر الله على الظلم أو على إدخال أهل الجنة في النار أو أهل النار في الجنة هو سؤال لا معنى له . ولا يوصف الله بذلك ، لأن الأساس الذي يُبنى عليه هذا الوصف منعدم في حق الله .. وعندي أن مسألة قُدرة الله على الظلم هي ومسألة العدل متلازمتن . والبحث في قدره الله على الظلم ربما كان فرعاً لمسألة العدل ؛ فأهل السُّنة يقولون إن الله خالق كل شيء وأن أفعال الإنسان كلها مخلوقة لله وهم بذلك يحرصون على التوحيد الحق كما يتصورونه . والمعتزلة يقولون إن الإنسان حرٌ ، وهو خالق لأفعاله وإنما أرادوا بذلك التنزيه لله وأن يحولوا دون إضافة الشرور والمعاصي إليه ؛ ثم انتقل البحث إلى القدرة الإلهية ذاتها ، وإلى هل يوصل الله بالقدرة على الظلم أم لا ؟ وأغلب الظن أن منشأ هذا البحث يرجع إلى القرآن ؛ ففي القرآن آيات تدل على أن الله قادر على كل شيء ، وأنه يفعل ما يشاء ، لا يُسأل عما يفعل ، وأنه القاهر فوق عباده ، وأنه لوْ شاء لهدى منهم من ضَلَّ ، ولو شاء لقبض فضله عن العباد فلم يتْرك منهم من أحد. وفي القرآن آيات أخرى تؤكد أن الله عادل ، وأنه لا يظلم الناس قط ، وأنه مُثيب منْ أطاعه ، معاقب من عصاه بحسب العمل ... وينبغي ألا نهمل أثر القرآن والحديث في =

ووصفه لأى فعل أو تغيّر بأنه "حركة" [٤٦] وعلى ما قرّره "مُعَمَّر" [٤٧] عن النفس الإنسانية [٤٨] .

ليس مما يدعو إلى العجب ، فى ضوء هذا كله ، أن توجد إحالات متفرقة إلى مختلف الفلاسفة على الأغلب فى كل مؤلّف حديث يتناول علم الكلام . ويُعدّ "هورووڤتس" Horovits "وهورتن " Horten بوجه خاص أكثر الدارسين المحدثين تميّزا الذين حاولوا إظهار التأثير الفلسفى على علم الكلام . ففى عديد من الدراسات حاول "هورووڤتس" أن يبيّن كيف أن بعض المتكلمين تبنّوا آراء فلسفية يونانية بعينها ، على نحو ما تبيَّن كيف أن النظّام تَبَنَّى آراء "رواقية" معينة[٤٩] ، وكيف تنبى "معمّر" و"أبو هاشم" [٥٠] آراء "أفلاطونية" معينة [٥١] : وكيف أن بعض المفاهيم الكلامية مثل "التولد" هى انعكاس لمفاهيم يونانية بعينها[٥٢] ؛ وكيف أن مذهب الشك اليونانى Scepticism كان قد نفذ إلى "علم الكلام"[٥٣] . وفى تحليل "هورتن" الذى قدّمه فى كتابه

= تطور مباحث المتكلمين وفى مناشئها .. ويُلاحظ فى آراء "النظّام" خاصة أنه يجعل للقرآن شأنًا كبيرًا ؛ فهو يُرشد إلى طريقة تفسيره .. ويحاول أن يفهم مراميه ، وأن يصل إلى ما يمكن أن يؤخذ من آياته من الأحكام" .
("إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية" ، ص٩٢ ، ٩٦ ، القاهرة ، ١٩٤٦). (المترجم) .

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(٤٧) **مُعمرٌ بن عباد السُلمى** (+ ٢٢٠ هـ = ٨٣٥ م) هو عند الشهرستانى من أعظم المعتزلة فى دقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر . انفرد معمر عن المعتزلة بمذهبه فى "المعانى" التى استعاض بها عن الصفات. وكان يميل إلى مذهب الفلاسفة . (المترجم) .

(٤٨) المصدر السابق ، ص ٣٧ - ٣٩ .

(٤٩) المصدر السابق ، ص٤٨ .

(٥٠) **"أبو هاشم الجبّائى"** (+٣٢١هـ = ٩٣٢م). هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائى . شيخ معتزلة البصرة بعد أبيه . رفيق دراسة للأشعرى . اشتهر بنظريته فى "الأحوال" (المترجم) .

(٥١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٥٢) S. Horovitz, uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwickiung des Kalam (1909), pp. 6 - 44.

(٥٣) المصدر السابق ، ص٤٤ - ٧٨ .

Die philosophischen systeme der spekulatiren im Islam (1912) ، لمختلف آراء شيوخ الكلام ، يعلقّ باختصار على أصولها فى فلسفة اليونان . وعلى هذا يحتوى فهرست ذلك العمل على إشارات عديدة إلى فلاسفة اليونان أولئك وإلى اصطلاحاتهم الفلسفية ، وذلك من قبيل الإشارة إلى "أنكساجوراس" و "أرسطو" و "الذريين" و"كارنيادس" [٥٤] ، ود"يمقريطس" [٥٥] و "أمبادوقليس" و "جالينوس" [٥٦] وفلاسفة يونان ، و "هرقليطس" [٥٧] وإلى تشابه الأجزاء "هومويميرس" Homoeomeries و "المثال" Idea ، و "اللوجوس" ، "والأفلاطونيين المحدثين" [٥٨] و "أفلاطون" ، و"أفلوطين" ، و"سقراط"،

(٥٤) **"كارنيادس"** Carneades (٢١٤ – ١٢٩ ق.م) : فيلسوف شكّى ، رأس "الأكاديمية الجديدة" . وهو جدلى لامع وخصم للرواقية وبقية المذاهب الاعتقادية فى عصره . ذهب فى سنة ١٥٥ ق.م. إلى روما باعتباره رئيسًا للأكاديمية وترك أثر عميقًا بقوته فى الجدل وتوجيه النقاش وفق أى وجهة من وجهات النظر. (المترجم) .

(٥٥) **"ديمقريطس"** Democritus of Abdera (٦٤٠ – ٣٧٠ق.م) معاصر لـ "ليوقيبوس" Leucippus الذرى وأصغر منه سنا . الشذرات الوحيدة الباقية من عمله هى من كتاباته الأخلاقية ، والتى عرضت لأول مرة للأخلاق الطبيعية فى الفلسفة اليونانية . اعتبره "ماركس" Marx أبا روحيًا للفلسفة المادية . وهو أهم ممثلى المذهب الذرى عند اليونان . (المترجم) .

(٥٦) **جالينوس** : Galen (١٢٩ – ١٩٩م) . طبيب وفيلسوف يونانى . تركت كتاباته الطبية تأثيرًا هائلاً على النظرية والتعليم الطبى . عُرف بنظريته فى الأخلاط الأربعة . فى أواخر العصر السكندرى رتّب الإسكندرانيون مجموعة مصنفاته الطبية فى ستة عشر كتابًا . له ميول فلسفية رواقية أفلاطونية . وكان يرى أن "الطبيب الفاضل لابد أن يكون فيلسوفًا" (المترجم) .

(٥٧) **هرقليطس** Heraclitus of Ephesus (توفى بعد سنة ٤٨٠ق.م) فيلسوف يونانى شهير يُعرف بالفيلسوف "الغامض" أو "الملغز" . قال بأن كل الأشياء فى تغيّر مستمر ؛ وأن "اللوجوس : الكلمة أو العقل" يحفظ كل شيء بنظام . وقال هرقليطس بوحدة الأضداد المتصارعة وكان يرى أن النار هى الأصل المادى للكون ، وأن نار النفوس الإنسانية متصلة بالنار الكونية . (المترجم) .

(٥٨) **الأفلاطونيون المحدثون** Neoplatonists مصطلح جديد يطلق على طائفة بعثوا الفلسفة الأفلاطونية من جديد . كان أول من مثلُ هؤلاء هو أفلوطين Plotinus (٢٠٥ – ٢٠٧م) وكانت قد سبقته بثلاثة قرون محاولة لإحياء التأمل الأفلاطونى (عُرفت بالأفلاطونية الوسطى) . وقد ربط أفلوطين ربطًا فعالاً الأفلاطونية بالنظريات الفيثاغورية والأرسطية والرواقية ليشكّل نسقا فلسفيا يتفق مع الاهتمامات الدينية فى عصره . والنظرية الأساسية عند أفلواطين هى نظرية الأقانيم الثلاثة (الواحد والعقل والنفس) والتى يفيض العقل فيها عن الواحد وتفيض النفس عن العقل . وكانت فلسفته هذه فى العالم الناطق باليونانية بمثابة دين ينافس المسيحية ويمثلّ الأفلاطونيين المحدثين بعده يامبليجوس Iamblichus (٢٥٠ – ٣٢٥م) . وقد وُجدت للأفلاطونيين المحدثين مدرستان : واحدة فى الإسكندرية أصبحت مسيحية وواحدة فى أثينا هى التى أُغلقت أخيرًا فى سنة ٥٢٩م باعتبارها مركزًا للوثنية ، وكان "برقلس" من أفضل أعضاء مدرسة أثينا هذه . وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة هم همزة الوصل بين الفلسفة القديمة والفكر الوسيط . وقد تم إحياء الأفلاطونية المحدثة فى عصر النهضة واستمر تأثيرها حتى القرن التاسع عشر . (المترجم) .

و"السفسطائيين" ، و"الرواقيين" . ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الدارسين لا يزالون يتابعون في الوقت الراهن البحث عن التأثيرات الفلسفية على علم الكلام .

٣ - الديانات الإيرانية الهندية

إن "البغدادى" الذى قال عن "النظام" كما رأينا إنه قد وقع تحت تأثير "ملحدة الفلاسفة" ، قال عنه أيضًا إنه : "كان فى زمان شبابه قد عاشر قومًا من الثنوية"(٥٩) وعزى "البغدادى" ثلاثة آراء بالتحديد إلى النَظَّام قال بها متأثرًا بأولئك الثنوية(٦٠) ، وبالنسبة للرأى الرابع فإن "البغدادى" يشكّ فيما إذا كان راجعًا إلى تأثير الثنوية أو إلى تأثير الفلاسفة الطبيعيين(٦١) ، كما يقرر "البغدادى" أيضًا أن "النَظَّام" كتب كتابًا عن الثنوية وأنه فى هذا الكتاب نقد رأيًا "للمانوية"(٦٢) .

ومن بين المؤرخين المحدثين لعلم الكلام ، نجد أن "هوروفتس" فى فحصه لآراء النظَّام ، تلك التى ينسبها البغدادى إلى تأثير الثنوية الفرس ، يحاول أن يبيّن أنها كان يجب أن تنسب حقًا إلى الرواقية "(٦٣). ويقتبس "هورتن" عبارات البغدادى عن تأثير

(٥٩) البغدادى : "الفرق بين الفرق" ، ص ١١٣ .

(٦٠) المصدر السابق ، ص ٧٨ - ٩١ .

(٦١) المصدر السابق ، ص ١٢٤ ، ١١٩ - ١٢٠ .

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٢١ ، وانظر ص ١٢٤ .

المانوية Manichaeism : حركة دينية سُمِّيت باسم مؤسسها الفارسى "مانى" : "رسول الله" (٢١٦ - ٢٧٦م) . وهى ليست هرطقة فى قلب المسيحية ولكنها حركة مستقلة ظلت فترة من الزمن منافسًا خطيرًا للمسيحية . جمعت المانوية بين عناصر بوذية وزرادشتية ومسيحية . وكان القديس "أوغسطين" من أنصار المانوية لفترة قصيرة فى شبابه . والمانوية فى أساسها حركة ثنوية ترى العالم ، وبخاصة الحياة الإنسانية ، بمثابة صراع بين مبدأين مستقلين تمامًا هما : الخير والشر (النور والظلام، الله والمادة) . ورأى المانويين أنهم يأخذون جانب النور من خلال الزهد والمجاهدة فيصلون إلى التحرر الأقصى من عناصر الظلمة والمادة فى الطبيعة الإنسانية . (المترجم) .

(٦٣) S. Horovitz, Der Einfluss der griechischen skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bli den Arabern ,P.29 ff.

الثنوية على النَظّام[٦٤] ويأتي بكل أنواع التقارير من مصادرها الأصلية عن الصلات بين المتكلمين والثنوية ، والمجادلات التي دارت بينهم ، وعن تأثير الثنوية على متكلمين بعينهم ، مضيفًا إلى ذلك بعض ما يراه بخصوص هذه التأثيرات[٦٥] .

في عام ١٨٤٢ طرح "شمولدرز" في الدراسات الحديثة مسألة النفوذ الهندي على علم الكلام . وبالرجوع إلى ما جاء في مخطوطات عربية عديدة ، يُدْلي ، وهو يصف قوما يُعرفون بالسَمنيّة – بالتعليق التالي : "يُقال إن فرقة السمنيّة انحدرت من الهند ، وبرغم أنه[٦٦] لا يسهل حتى الآن تأكيد صحة هذا الرأي ، فما أظن بوسع أحد أن يرتاب فيه" . ومن ثمّ فإنه يستمر في بيان كيف أنه يمكن ردُّ فرقة السمنية إلى "الكارڤاكا"[٦٧] Charvakas الهندية[٦٨] . ويُلمِّح "شمولدرز" في موضع آخر إلى تأثير هندي آخر على علم الكلام ، إضافة إلى تأثير السمنية ، وذلك في قوله : "إن النظريات الهندية لم تكن مجهولة للعرب كما نظن ؛ فلدى العديد من الكتاب ، ولدى بعض شيوخ المعتزلة البارزين ، أفكار دقيقة عنها إلى حد ما . وآملُ أن تتاح لي فرصة العودة إلى هذه المسألة في وقت آخر"[٦٩] .

ولم تكن لدى "شمولدرز" الفرصة أبدًا لمعاودة بحث مسألة التأثير الهندي على علم الكلام . غير أن "مابيو" استأنف بحثها في عام ١٨٩٥ . فهو يحاول ، في دراسته

(٦٤) Horten, Systeme, pp. 200 ff.

(٦٥) المصدر السابق ، ص٦٣١ .

(٦٦) Schmölders, Essai, pp. 111-115.

(٦٧) **الكارڤاكا** : فلسفة هندية مادية تتضمَّن أشكالا مختلفة للشك الفلسفي والقدر المحتوم واللااكتراث الديني . يمكن تتبع آثارها حتى أيام "الڤيدا" وإنْ لم تحاول تبرير تعاليمها وفقًا للنصوص الأصلية ["للڤيدا" أو "الأوبانيشاد"] . أقدم كتاباتها الرئيسية ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد . وهذه الفلسفة تُقرِّر أنه لا يوجد شيء خارج العالم ولا توجد حياة مقبلة للإنسان . والتصوّر هو مصدر المعرفة الوحيد ، وما لا يُتصور لا وجود له . الحواس هي الطريق الوحيد للمعرفة . والمبادئ المطلقة للموجودات هي العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . والروح هي جسد متصف بالذكاء . وفرضيات الدين : الله والحرية والخلود مجرد أوهام . لا توجد عناية إلهية وليس للفضيلة أو الشر قيمة مطلقة وإنما يتحدّدان على أساس مواضعات اجتماعية (المترجم) .

(٦٨) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٦٩) المصدر السابق ، ص ٩٩ ، حاشية رقم ٢ .

لتـاريخ المذهب الذرى ، أن يُبيّن أن المذهب الذَّرى الكلامى لم يأت من المذهب الذرَى اليونانى لكنه جاء بالأحرى من المذهب الذّرى الهندى(٧٠) . هذا الرأى ، الذى يذهب إلى أن أن ثمة عناصر بعينها فى المذهب الذّرى الكلامى قد جاءت من الهند ، أصبح ، بعد أن تَمَّ تعديله إلى حد كبير ، مقبولاً على وجه العموم ؛ وقد قَدَّم "بينيس" عرضًا مفصلاً بذلك(٧١) . وخلاصة القول إن المذهب الذرّى الكلامى فيه الكثير مما لا يوجد فى المذهب الذّرى اليونانى على حين يوجد فى المذهب الذّرى الهندى وعلى الخصوص ذلك الرأى الذى سَلَّم به كثيرون فى علم الكلام وهو أن الذرات ليست ممتدة(٧٢) .

استأنف "هورتن" بحث موضوع "السمنية" الذى تطرق إليه "شمولدرز" فى أول الأمر ، وذلك بعد سنوات عدة ، وبالتحديد فى عام ١٩١٠(٧٣) . وحاول أن يؤيد بالدليل ما كان عند "شمولدرز" موضع تخمين ، وهو أن فرقة السَمنية كانت فرقة هندية . ودليله هو ما قرّره "ابن المرتضَى" من قيام "جهْم"(٧٤) ومعمّر بمناظرة السمنية فى الهند(٧٥) وقيام مناظرة أخرى فى الهند بين سَمنى ومسلم(٧٦) . وحاول "هورتن" فى كتابه Die philosophischen systeme der spekulativen Theologen im Islam أن يُلبس كل آراء المتكلمين طابعًا هنديًا . غير أن هذا كله ، كما لاحظ "ماسينيون" فى عرضه لذلك الكتاب -- إنما يقوم على مشابهات واتفاقات لا رابطة بينها(٧٧) .

(٧٠) Mabilleau, Histoire de La Philosophie atomistique, pp. 38ff.

(٧١) Pines, Atomenlehre, pp. 102 ff.

(٧٢) انظر فيما يلى ، ص ٦٢٠-٦٢١ .

(٧٣) Horten, "Der Skeptizimus der Sumanija nach der Darstellung des Razi, 1209," Archiv für Geschichte der philosopie, 24: 143; 144, n. 6 (1910).

وانظر : Systeme, pp. 93-96.

(٧٤) **جَهْم بن صفوان** (+١٢٨هـ = ٧٤٥م) . تلميذُ "الجعد بن درهم" . كان جبريا لا يثبت للعبد فعلا ولا قدرة أصلاً ، ويقول بنفى الصفات وبخلق القرآن وبفناء الجنة والنار وفناء حركات أهلها ، وبإنكار "الرؤية" وهو يرجب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع . انتشرت مقالته بترمذ بخراسان . قتله "سلم بن أحوز" لخروجه مع "الحارث بن سريج" . (المترجم)

(٧٥) Al Mutazillan, p. 21, 11. 54 ff. (p. 34, 11. 9 ff).

(٧٦) المصدر السابق ، ص ٣١ ، ص ٥٥ .

(٧٧) Der Islam, 3: 408 (1912).

٤ – اليهودية

هناك أخيراً مسألة التأثير اليهودى على علم الكلام – بما هى مسألة متميّزة عن التأثير اليهودى على القرآن والحديث التى لا جدال فيها[(٧٨)][(٧٩)] . وقد تمّ التعبير عن

(٧٨) من المؤكد أن بحث التأثير اليهودى على دراسات القرآن والحديث وتطور علومهما عند المسلمين ، وهو أمر استقصاؤه مشروع تماماً ، شيء ودعاوى التأثير اليهودى فى النص القرآنى أو نص الحديث الصحيح شيء آخر مختلف تماماً . فالنص القرآنى وحى إلهى معجز بمعناه ولفظه ، تحدى الله سبحانه وتعالى لعموم خلقه للإتيان بمثله أو بمثل بعضه قائم فى الزمن . وصحيح الحديث مرتبط بالنصّ القرآنى – كما هو معلوم – ارتباط الفرع بأصله . ومن اليسير أن نلاحظ أن أساس هذه الدعاوى – قديمها وحديثها – المتعلقة ببنية النص وعلاقته بمنتجه ومتلقيه هو اعتبار النص القرآنى نصّاً كأى نص إنسانى ؛ وأنه قد صدر كذلك عن محمد ﷺ بعد أن وقف على أخبار الآخرين من أحبار اليهود ورهبان النصارى فحكمت ثقافته المختزنة بنية النص معنى ومبنى ؛ وبذلك الزعم ينعدم التمييز بين الأزلى والزمانى وبين اللامتناهى والمتناهى وبين المطلق والنسبى ، فيقع النص القرآنى – فى وهم الواهمين – من ثمَّ فى حوزة المتلقين فهما وتأويلا ويخرج آنذاك عن سطوة مؤلفه (جلّ وعلا) !! . وصاحب هذا الموقف يغفل أو يتغافل عن حقيقة مهمة وهى أن تفسيرات النص المتعاقبة فى الزمان – على كثرتها – لا يمكن أن تكون هى التعبير النهائى والمطلق عنه . (المترجم)

(٧٩) للوقوف على التأثير اليهودى على التفسيرات المُبكرِّة للقرآن ، انظر ابن خلدون ، "المقدمة" ، جـ٢ ص ٣٩٣ .

ويحسن هنا أن نورد بالتفصيل رأى "ابن خلدون" الذى أشار إليه المؤلف لنعرف أن المسلمين ، وقد عملوا بوصية نبيِّهم عليه الصلاة والسلام بضرورة تحرِّى صحة ما يؤخذ عن أهل الكتاب ، قد استقامت لدى الكثيرين منهم النزعة النقدية فى التفسير . يقول "ابن خلدون" – وهو بصدد الحديث عن التفسير النقلى القائم على الآثار المنقولة عن السلف ؛ ومن المعروف أن هذا ما هو إلا مجرد لون واحد من ألوان التفسير العديدة التى أبدعها المسلمون : "وقد جمع المتقدمون فى ذلك وأوعوا ؛ إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود والسبب فى ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، وإنما غلبت عليهم البداوة والأميّة ، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية فى أثبات المكونات وبدأ الخليقة وأسرار الوجود فريما يسألون عنه أهل الكاب قبلهم ويستفيدون منهم ، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى . وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ، ومعظمهم من حمْيَر الذين أخذوا بدين اليهودية ، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلقّ له بالأحكام الشرعية التى يحتاطون لها ، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إليه الحدْثان والملاحم وأمثال ذلك . وهؤلاء مثل "كعب الأحبار" و "وهب بن منبّه" و "عبد الله بن سلام" وأمثالهم . فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم فى أمثال هذه الأغراض أخبارا موقوفة عليهم . وليست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى فيها الصحة التى يجب بها العمل . وتساهل المفسرون فى مثل ذلك ، وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات . وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك . إلا أنهم بَعُد صيتهُم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات فى الدين والمِلّه ، فتُلقِّيت بالقبول من يومئذ . فلما رجع الناس إلى التحقيق =

مختلف الآراء فيما يتعلق بالتأثير اليهودى على المشكلات الثلاث الرئيسية فى علم الكلام وهى :

١ - التشبيه والتنزيه .

٢ - القرآن القديم أو المخلوق .

٣ - الجبر أو الاختيار . وكما رأينا ، فقد ناقش الباحثون المحدثون المشكلتين الأخريين في ضوء علاقتهما بالتأثيرات المسيحية .

فيما يتصل بالتشبيه ، فإن "الإسفرايينى"[٨٠] ، الذى يُقسِّم اليهود فريقين ، فريق منهما يصف أصحابه بأنهم "المشبِّهة" ، يقول : "إن التشبيه عند طوائف المسلمين كالروافض وغيرهم قد جاءهم من اليهود[٨١] . وفى حديث "الشهرستانى" عن المشبِّهة من المسلمين يقول: "وأكثر تشبيهاتهم "مقتبسة" من اليهود؛ فإن التشبيه فيهم طباع[٨٢] . وعلى أية حال ، فإنه يقول ، فى موضع آخر ، وهو يذكر المشبِّهة المسلمين ثانية : "لقد كان التشبيه صرفًا خالصًا فى اليهود لا في كلهم بل فى القرائين منهم"[٨٣] ، ودون أن يضيف "الشهرستانى" إلى قوله أنَّ المشبِّهة المسلمين قد أخذوا عن اليهود . وفى موضع آخر كذلك بعد أن يُقرِّر أن اليهود هم المشبِّهة[٨٤] ، يذكر فحسب أن "الربَّانيين

= والتمحيص ، وجاء أبو محمد بن عطيّة من المتأخرين بالمغرب ، فلخصّ تلك التفاسير كلها وتحرّى ما هو أقرب إلى الصحة منها ، ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس فى حسن المنحى وتبعه القُرطبى فى تلك الطريقة على منهاج واحد فى كتاب آخر مشهور بالمشرق" . (ابن خلدون : "المقدمة" ، ص ١٠٣١ - ١٠٣٢ من نشرة "وافى") . (المترجم)

(٨٠) **أبو المظفَّر شاهفور عماد الدين الإسفراييني** : هو فقية أصولى مفسّر ومن رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة كان إقامته بطوس فى نيسابور . توفى سنة ٤١٧ هـ . درس الكلام على كبار الأشاعرة فى عصره وكان من أساتذته أبو منصور عبد القاهر البغدادى ، مؤلف "الفرق" الشهير . من مصنفات أبى المظفر الإسفرايينى "تفسير الكتاب الكريم" باللغة الفارسية ، والكتاب "الأوسط" فى الملل والنحل . وكتاب "التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين" ، وهو أشهر كتبه . (المترجم)

(٨١) الإسفرايينى : "التبصير فى الدين" ، ص ١٢٣ .

(٨٢) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص ٧٧ .

(٨٣) المصدر السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٨٤) المصدر السابق ، ص١٦٤ .

منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبِّرة والمشبِّهة"[٨٥] . ومن بين الباحثين المحدثين يذهب "شراينر" إلى عكس ذلك تماماً ، أى إلى أنّ من رفضوا التشبيه من المسلمين كانوا هم الذين تأثروا بالهيود ، ولكي يثبت رأيه هذا اقتبس ما قررَه "السبُكى" من أن إنكار التشبيه يرجع فى أصله إلى "لبيد بن الأعصم" اليهودى[٨٦] . ويوافق "نيومارك" Newmark "شراينر" فيما يذهب إليه[٨٧][٨٨] .

وفيما يتعلق بمشكلة خلق القرآن يقتبس شراينر عبارة من "ابن الأثير" تبينّ ثانية أن "لبيد بن الأعصم" كان أول من أدخل نظرية خلق القرآن فى الإسلام[٨٩] . يتابع "نيومارك" "شراينر" في أنه قد وُجد بين اليهود منْ كان يعتقد بقدم التوراة[٩٠] ، وأن المجادلات التى قامت فى علم الكلام حول القرآن نشأت بتأثير المجادلات اليهودية حول التوارة . وقد اقتبسنا من قبل قول " ڤنسنك"[٩١] ، الذى يجعل من التقليد اليهودى عن قانون الشريعة الأزلى pre-existent أحد مصادر الاعتقاد بقدم القرآن .

وفيما يتعلق بمشكلة الجبر والاختيار ، يقول المسعودى عن القرأئين اليهود إنهم "ممن يذهب إلى العدل والتوحيد"[٩٢] ، أى أنهم يُصرِّحون بنفس النظريات التى صرَّح بها المعتزلة بين المسلمين . وعلى النقيض من هذا تماماً ما يقرره "الشهرستانى" عن الاختيار، حين يقول : "الربَّانيون منهم كالمعتزلة فينا والقرأءون كالمجبرّة

(٨٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨٦) **لبيد بن الأعصم** : من أشد اليهود عداوة للإسلام ، كان يقول بخلق القرآن . وأخذ ابن أخته طالوت عنه هذه المقالة وصنّف فى خلق القرآن فكان أول من فعل ذلك فى الإسلام . وكان طالوت هذا زنديقا فافشى الزندقة ("الكامل" ، جـ٧) . (المترجم)

(٨٧) Schreiher,Kalam, P.4, m.2. حيث يقتبس من كتاب "طبقات الشافعية" للسُبكى.

(٨٨) Newmark, Geschichte, 1, p. 119; Toledot, 1, p. 112.

(٨٩) Schreiner, Kalm, p. 3.

(٩٠) Newmark, Geschichte, 1, P. 119, Toledot, 1, P.111.

(٩١) انظر فيما سبق ص ١٢٠ .

(٩٢) المسعودى : "التنبيه والإشراف" ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

والمشبّهة"[٩٣] . ولا يعتبر كل من "الشهرستانى" و "المسعودى" أن الاسلام قد تأثر باليهودية فى هذا الجانب . ومهما يكن الأمر ، فبعد أن قال "الاسفراييني" إن الفرقة الثانية ، من الفرقتين اللتين ينقسم اليهود إليهما ، هى فرقة "القدرية" أضاف قائلا : "والقدرية الذين ظهروا فى دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قَدَرية اليهود"[٩٤][٩٥] . ومن بين الدارسين المحدثين ، يحاول "شراينر" أن يُبينّ أن قول "واصل بن عطاء" فى القدر هو فى الأغلب ترجمة حرفية لقول الربّانيين[٩٦] . وينظر "نيومارك" ، مثله فى ذلك مثل "جولد تسيهر" ، إلى عقيدة الجبر Predestination فى الإسلام على أنها ميراث سابق يرجع إلى ما قبله من عقائد[٩٧] ، ويتفق "شراينر" فى أن عقيدة الاختيار (حرية الإرادة الإنسانية) قد دخلت إلى الإسلام تحت تأثير يهودى[٩٨] .

(٩٣) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ١٦٤ .

(٩٤) يصف "الإسفراييني" تأثر جماعة من معتزلة عصره بأفكار القدرية اليهودية بقوله : "وكان فى عصرنا جماعةٌ ممن ينتسب إلى أصحاب الرأى ، ويتستّر بمذهبهم ، وهو يُضمر الإلحاد والقول بالقدر ، وكان يُراجع اليهود ويتعلمّ منهم الشُبَه التى يُغرون بها العوام ، وكفاهم خزيا تعلمهم من اليهود واقتداؤهم بهم" . ("التبصير" ، ص ١٣٣) . وإذا كان الترويج لمصدر يهودى أخذ عنه بعض متكلمى المعتزلة ، على وجه الخصوص ، قد وجُد ذلك عند الاسفراييني ، المسلم ، ولم يكن قاصرا فقط على الباحثين المحدثين من اليهود فإننا يجب أن نأخذ رأى الاسفراييني هنا بتحفظ للأسباب الآتية :

(أ) إن ما تبقى لنا من نصوص المعتزلة القليلة يشهد على بسالة الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المخالفين لها ومن بينهم اليهود .

(ب) إن قول الإسفراييني هذا مقيدٌ بزمان الإسفراييني ومكانه وليس حكمًا عامًا مطلقًا .

(جـ) إن الإسفراييني كانت معظم إقامته فى طوس ولم تقدَّر له سياحة واسعة فى حواضر العالم الإسلامى شأن غيره من المؤرخين الثقاة أمثال الطبرى والمسعودى وغيرهما .

(د) إن الإسفراييني يصدر فى رأيه عن عداوة ظاهرة للمعتزلة إلى حد وصمهم بالإلحاد وطريقته فى عرض أراء الخصوم وهم (الفرق الهالكين) يصدق عليها وصف "الفارابى" لأصحابها بأنه "لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون فى صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسّنوها ويزيلوا الشبهة منها ويدفعوا خصومهم عنها بأى شىء اتفق" . (المترجم) .

(٩٥) الإسفراييني : "التبصير فى الدين" ، ص١٣٣ .

(٩٦) Schreiner, Kalam, P.4

(٩٧) Newmark, Geschichte, 1, p. 119; Toledot, 1, p. 68.

(٩٨) Idem, Geschichte, 1, p. 119; Toledot, 1, p. 111.



(٥) الأصل - البنية - التنوع

لم تكن المهمة التي أخذتها على عاتقي ، في هذا العمل ، تعقُّب التأثيرات وإنما كانت وصف أصل وبنية وتنوع التعاليم الكلامية . وعندما كنت ألتقي مصادفة أثناء دراستي بمعتقد ما لم يكن العثور عليه في القرآن ممكنا أو لم يكن قد نشأ تلقائيًا بما هو تأويل لشيء موجودٍ في القرآن ، فإنني كنت أطرح على نفسي سؤالين حاولت أن أجد إجابة عليهما .

السؤال الأول هو : ما أصله ؟ ولم تكن الإجابة على هذا السؤال لتوجد في اكتشاف شيء ما مشابه له في نسق فكرى آخر من الأنساق التي كان ممكنا أن تكون محاكاة له . إن المعتقدات والأفكار مُعْدِيةٌ حقًا ، وتاريخ المعتقدات والأفكار ما هو في الغالب إلا تاريخ للمحاكاة بطريق العدوى . لكن لكي يكون لعدوى معتقد ما أو فكرة ما تأثيرها ، فيجب أن يوجد استعداد مسبق وقابلية من جانب أولئك الذين عليهم أن يتأثروا بها . وفي الحالة التي أمامنا ، علينا أن نتساءل على الدوام ، ما الذي كان موجودًا في الإسلام مما يفسح مجالاً لإمكانية ذلك التأثير الأجنبي المعيَّن ؟ كذلك تنتقل المعتقدات والأفكار عَبْر اصطلاحات - تخصصها - ، وعندما يكون هنالك نقل لمعتقد ما أو لفكرة ما من إطار لغوى إلى إطار آخر ، فإنه يكون مصحوبا دائمًا بانتقال الاصطلاح الفنى الأساسى المرتبط بالاعتقاد أو بالفكرة المنقولة ، إما من خلال ترجمة صحيحة أو خاطئة . وعلى ذلك فإننا لا يمكن ، في الحالة التي أمامنا ، أن نقرر على وجه التحديد وجود تأثير ما لا تؤيده رابطة اصطلاحية terminological linkage . وثمت اعتبار آخر هو أن المشكلات المهمة للتأثير أو للبحث عن الأصول ، التي ظهرت في دراسة علم الكلام ، لم تكن متعلقة أساسًا بمعتقدات بسيطة تمّ التعبير عنها بألفاظ مفردة أو بعبارات

مفردة ، وإنما كانت بالأحرى متعلقة بمعتقدات معقدة ، أو بشبكة من المعتقدات معقدة ، نُسِجَت معا من جدائل عديدة من الفكر ومن خيوط عديدة من الاستدلال . وفضلاً عن ذلك ، مهما يكن التأثير الأجنبي المقترح ذاته في البحث عن الأصل في دراسة أي مشكلة من مشكلات الكلام ، فإنه نادرًا ما يأتي مباشرة عن طريق التراث الأصيل بل غالبًا ما يكون قد أتى عن طريق كتابات محرَّفة أو عن طريق نقول شفاهية . بالنظر إلى هذا كله ، فإن مجرد الإشارة إلى فقرة أجنبية مفردة ، أو إلى اقتباس منها ، لن يكون كافيًا للإجابة على السؤال الأول .

يتلو السؤال الأول سؤال عما إذا كان تنوع العبارة في أي موضوع بعينه من موضوعات الكلام يمكن صياغته برغم تفرّقه في مذهب فكري متسق؟

وهنا أيضًا ، لا يمكن أن تكون الإجابة هي في جمع كل العبارات الخاصة بمشكلة ما وترتيبها وفق خطة معينة . ذلك أن طبيعة المصادر تجعل إجراءً كهذا غير ملائم . والحاصل أن الأعمال الأصلية لشيوخ الكلام الأوائل ليست موجودة بالفعل . وتعاليمهم محفوظة في مجموعات غير موثقة doxographic collections قُيِّدت مؤخرًا . وبيان تعاليمهم ، وربما الاقتباسات الأصلية من هذه التعاليم ، نجدها موزَّعة بين مختلف أنواع المؤلفات الأخرى ، الممتدة عبر قرون عديدة . وقد سُجِّلت تعاليم شيوخ الكلام في هذه الأنواع المختلفة من المؤلفات إما مباشرة أو بوساطة أو بسلسلة من الوسائط في صورة أقوال متفرقة تنسب إلى أفراد بعنيهم أو إلى مدارس بعينها أو إلى جماعات بعينها لمدارس بعينها . والروايات عن هذه الأقول في مختلف المجموعات المتوالية المظنونة ، حتى بالنسبة للعمل الواحد منها ، لا تكون روايات متسقة على الدوام . فأحيانا ما نجدها تختلف فيما بينها في الاصطلاح ، وتواجهنا مشكلة أي الاصطلاحات هي الأصلية . وأحيانا ما تكون الروايات متناقضة ، أو تبدو على أنها كذلك ، ومن ثمَّ يصعب تقرير الرأي الأصلي من بين ما اقتبسناه من المؤلف أو من المؤلفين ، وغالبًا ما تكون الأقوال المقتبسة شذرات ، وعلى المرء مهمة تجميعها معًا . في ضوء هذا كله فإن مجرد مجموعة من الأقوال ، مهما تكن طريقة تصنيفها ، لن تُسلِمنا إلى إجابة على السؤال الثاني .

ما يلزم حقًا للإجابة على كلا هذين السؤال هو : أولاً أن نردَّ جميع الافتراضات بوجود تأثير أجنبي في المشكلات التي تناولهـا المتكلمـون إلى كل المصادر المتاحة ، إما إليهم مباشرة أو إلى أولئك الذين ربما كانوا مصادر لمعلوماتهم الشفاهية ، وأن نستخدم أيضًا ما يكن تسميته بالمنهج الاستنباطي الفرضي hypothetico - deductcive في تأويل النص ، أو على نحو أكثر بساطة ، بمنهج التخمين والتحقق conjecture and verification ، الذي كنت قد وصفته في موضع آخر ، وذلك لمحاولة تأسيس أصل وبنية وتنوع المشكلات التي يتناولها علم الكلام . وباختصار ، فإن هذا المنهج في تأويل النص يماثل ما يُسمَّى في العلم بالتجربة الضابطة control - experiment وكما يبدأ العلماء في بعض تجاربهم بعدد معينٍ من الأرانب ، كذلك في بحثنا لأي موضوع نبدأ بعدد معين من النصوص الممثّلة التي تتفق مع ذلك الموضوع . وكما أن المجرِّب العلمي يعطي مادة اللقاح لواحد أو أكثر من أرانبه ويستخدم الباقي مجموعة ضابطة كذلك نحن سنقوم بكل تأويلاتنا الحدسية على واحد أو أكثر من نصوصنا ونستخدم باقي النصوص على أنها نصوص ضابطة .

هذا ما شرعت في أدائه في هذا العمل .

إن المشكلات التي تناولها علم الكلام كثيرة ومتنوعة . بعضها ديني خالص وبعضها فلسفي خالص ، والبعض الآخر عبارة عن مشكلات دينية تعالج معالجة فلسفيةٍ . وقد اخترت من هذه الأنماط الثلاثة موضوعاً للنقاش في هذا المؤلَّف مشكلات من النمط الثالث فحسب . فالنمط الأول لا يدخل في نطاق المشكلات التي تناولتها في سلسلة دراساتي التي ينتمي هذا الكتاب إليها ، والنمط الثاني من المشكلات سوف نتناوله في مجلد يُكرَّس للفلسفة العربية بما هي فلسفة متميزّة عن فلسفة الكلام . وحتى بالنسبة للنمط الثالث فإنني اخترت فحسب تلك المشكلات التي إما هي خاصة بعلم الكلام تمامًا أو هي مشكلات تم تناولها فيه باستفاضة . أما المشكلات التي عالجها الفلاسفة معالجة أكثر استقصاءً وأكثر شمولاً ، فمع أن المتكلمين قد مَسُّوها في بحوثهم مسًا رفيقًا ، إلا أنني تركتها للمجلد المذكور آنفا عن الفلسفة العربية . والمشكلات المختارة التي يتناولها هذا العمل على ذلك هي مشكلات ست : الصفات ، والقرآن ، والخلق ، والمذهب الذّري ، والسببيَّة ، والجبر والاختيار . وكل واحدة من هذه

المشكلات الست أدرجها كل من "ابن ميمون"[1] و "ابن خلدون"[2] ضمن قائمة الموضوعات التى كان للمتكلمين فيها ، فيما يذهبان ، آراءٌ تميَّزوا بها على الخصوص . وأخيراً ، فإن المشكلات المختارة على هذا النحو تمَّ تناولها بقدر ما هى مميَّزةٌ لعلم الكلام فى مجموعه أو لمدرسة من مدارسه أو لفرقة داخل مدرسة كلامية . وتمَّ تناول بعض أفراد من المتكلمين بقدر تمثيلهم لعلم الكلام فى مجموعه أو لمدرسة من مدارسه أو لفرقة داخل مدرسة فيه ، أو لأنه تصادف أن عبَّروا عن رأى مهم أو مخالف ومثير .

وليست هذه المشكلات الست بمشكلات جديدة استحدثها علم الكلام . فهى مشكلات قديمة ، ومناقشتي لها هنا استمرار لمناقشتى لنفس المشكلات فى دراساتى لـ "فيلون" و "آباء الكنيسة" ، والتى تعدُّ الدراسة الراهنة لعلم الكلام تتمَّة لها . إن مشكلة الصفات هنا هى أساساً تطور تال للمشكلة التى بُحثت فى فصل "الله ، وعالم المُثل ، واللوجوس" فى المجلد الأول من كتاب "فيلون" ، وفى الفصول التى جاءت بعنوان : "التثليث ، واللوجوس ، والمثل الأفلاطونية" فى المجلد الأول من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" ، وإلى حد ما فى مناقشتى لموضوع "عدم إمكانية معرفة الله والصفات الإلهية" فى كل من المجلد الثانى من كتاب "فيلون" ، وفى المجلد الثانى من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة"[3] . ومشكلة قدم القرآن هنا هى إلى حد ما تطوير لمشكلات بُحثت فى الفصول المذكورة آنفا فى المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفى المجلد الأول من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" كذلك وللمشكلات التى بُحثت أيضا فى القسم الخاص بـ "اللوجوس الجوانى" Immanent Logos فى المجلد الأول من كتاب "فيلون" ، وفى فصل "سر التجسّد" فى المجلد الأول من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" . ومشكلة الخلق والمذهب الذَّرى هنا تطوير للمشكلة التى بُحثت فى فصول : "الخلق وتكوين العالم" فى كل من المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفى المجلد الثانى من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" .

(١) انظر فيما يلى ص ١٥١-١٥٢ .

(٢) ابن خلدون : "المقدمة" ، حـ ، ص ١١٤ .

(٣) المجلد الثانى من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" The Philosophy of the Church Fathers المشار إليه هنا لم ينشر بعد .

ومشكلة السببيّة هنا تطوير لمناقشة قوانين الطبيعة والمعجزات فى كل من المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفى المجلد الثانى من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" . ومشكلة الجبر والاختيار هنا تطويرٌ لمناقشة الاختيار فى كل من المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفى المجلد الثانى من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" .

وباعتبار هذا العمل جزءاً من سلسلة دراسات عن "التكوين والنمو للمذاهب الفلسفية من أفلاطون حتى إسبينوزا" فإنه يقدّم نسقًا من الفلسفة الدينية تقوم على بعض الافتراضات المسبَّقة من الكتاب المقدّس وضعها "فيلون" . هذه الافتراضات المسبَّقة عند "فيلون" هى :

١ – وجود الله .

٢ – وحدانية الله .

٣ – خلق العالم .

٤ – العناية الإلهية .

٥ – وحدة العالم(٤) .

٦ – وجود المُثل .

٧ – وحى الشريعة Law .

٨ – أزلية الشريعة(٥) .

لننظر ، إذن ، كم من هذه الافتراضات الثمانية كان مقبولاً فى علم الكلام .

فى المسيحية ، كما رأينا(٦) ، نُبذت أزلية الشريعة تمامًا ، ووحدة العالم ، مع أنها مفترضة ، فإنها ليست من بين المبادىء الدينية ؛ ووجود المثل تمَّ إحياؤه فى صورة

(٤) وحدة العالم : Unity of the world بمعنى أن العالم المخلوق واحد وليست هناك عوالم أخرى مخلوقة فى الزمان بخلاف عالمنا هذا . (المترجم)

(٥) انظر : Philo, 1, pp. 164 - 169.

(٦) انظر : The philosopy of the Church Fathers, 1, pp. 80 - 96.

معدَّلة فى نظرية التثليث . وبالنسبة للافتراضات المسبَّقة الخمسة الباقية فى "الكتاب المقـدس" فإنها قبلت كلها ، غير أنه ظهرت فيما يتعلقّ بالتوحيد انحرافات معيّنة بدءا من "فيلون" .

عند "فيلون" ، كانت وحدانية الله تعنى أربعة أشياء :

١ - إنكار الشرك < تعدد الآلهة > polytheism .

٢ - إنكار اعتماد الله على غيره ، أى تأكيد الاستقلال الذاتى لله < واستغنائه عمن سواه > .

٣ - تأكيد أن الله وحده هو القديم eternal حيث إن القدم يعنى الألوهية .

٤ - التأكيد ، نتيجة للربط بين مبدأ التنزيه الوارد فى "الكتاب المقدس" وبين التحليل الفلسفى لمعنى لفظ "الواحد"، على بساطة الذات الإلهية المطلقة ، واستبعاد لا الكثرة الذاتية فحسب ، تلك التى يتضمنها تصور الجسمية وإنما استبعاد أى لون آخر من ألوان الكثرة الذاتية < فى الله > أيضا . وقد تمّ فى المسيحية ، على وجه العموم ، قبول التصور الفيلونى للوحدانية بما هى إنكار للشرك وبما هى تأكيد للاستقلال الذاتى وبما هى تسوية بين القدم والألوهية . لكن وحدانية الله بمعنى بساطته المطلقة أصبحت مثار جدل فى الخلافات الطائفية التى نشبت حول نظرية التثليث إذ رفضتها المسيحية الأرثوذكسية وقبلتها طوائف من المسيحية المبتدعة hereitcal . وظهر خلاف لفظى حول رأى ظهر أيضا فى المسيحية الأرثوذكسية يتعلّق بصحة إطلاق اللفظ "جسمىّ" corporeal وصفًا لله ؛ إذ احتج أحدهم ، وهو "ترتوليان" بأننا نستطيع أن نصف الله بأنه جسم ، على أن نفهم أنّ جسميته ليست كالأجسام"[٧] .

وتمّ فى الإسلام ، بالمثل ، نَبْذ مبدأ أزلية الشريعة Law[٨] ؛ ومع أن مبدأ وحدة العالم مفترضٌ ، إلا أنه لا يندرج فى الاعتقادات الدينية[٩] ؛ وظلّ وجود المُثل باقيًا

(٧) Adv. Prax. 7 (PL 2, 162V).

(٨) انظر :

Steinschneider, Polemische, pp. 322-325, Scheriner, Polemik, pp. 619, 647-648.

(٩) قول المؤلف هنا عن الإسلام "مع أن مبدأ وحدة العالم مفترضٌ إلا أنه لا يندرج فى الاعتقادات الدينية" قول لا نوافقه عليه برغم ما يبديه المؤلف من تحفظ بشأنهونرى أن سلامة النظرة الإسلامية تتجلى فى =

بصورة معدَّلة في نظرية الصفات وفي نظرية قدم القرآن . وبالنسبة للافتراضات المسبَّقة الخمسة في "الكتاب المقدس" ، التي حددَّها "فيلون" ، فإنها أيضا قبلت جميعها كما كان الشأن في المسيحية .

إن وجود الله ، على نحو ما قال به فيلون[١٠] ، يعني في الإسلام لا نبذ الإلحاد atheism فحسب بل ويعني نبذ المذهب الشكيّ scepticism كذلك . وهكذا فمن الشائع في الإسلام التمييز بين أولئك الذين اعتقدوا بوجود خالق وأولئك الذين لم يعتقدوا بوجود خالق[١١] وأن يُدرج ضمن الملحدين قبل ظهور الإسلام أنماطٌ مختلفة من الشكّاك ، الذين أطلق عليهم الاصطلاح العام "سفسطائيين" sophists[١٢] . غير أنه فيما يتعلق

= تقرير أن هذا الكون على اتساعه ليس تعبيراً مطلقًا ونهائيًا عن القدرة الفائقة اللامتناهية التي أوجدته ؛ فالله سبحانه وتعالى ﴿يزيد في الخلق ما يشاء﴾ (فاطر : ١) . ومن التناقض البيّن أن نفترض أي قيود على مشيئة الله في الخلق وهو القائل في محكم آياته : ﴿.. كلَّ يوم هو في شأن﴾ (الرحمن : ٢٩) وأيضاً : ﴿والسَّماءَ بنيناها بأيْدٍ وإنَّا لموسعون﴾ (الذاريات : ٤٧) ، وأيضا : ﴿لا أُقسمُ بربِّ المشارق والمغارب إنَّا لقادرون(۞) على أن نُبدِّلَ خيراً منهم وما نحنُ بمسبوقين﴾ (المعارج : ٤٠،٤١) . وغنيٌ عن البيان دلالة صيغة الجموع التي حفل بها النص القرآني وهو يتحدث عن "العالمين" و "السموات" و "السموات السبع" و"المشرق" و "المغارب" .. إلخ . وكلها إشارات واضحة إلى سعة خلق الله وعوالمه التي لا نعرف منها إلا أقلَّ القليل . وإذا كان التراث الديني العبراني الذي تشكَّل في التاريخ تسوده نزعة استاتيكية في النظر إلى طبيعة الذات الإلهية وإلى فعلها في الكون تستند إلى ما جاء في "سفر التكوين" : "فأكملت السموات والأرض وكل جندها . وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل . فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل" . (الإصحاح الثاني : ١-٢) ، فإن النظرة الإسلامية إلى الفاعلية الإلهية التي لا ينفد عطاؤها تسطع باهرة في قوله تعالى :﴿ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسَّنا من لُغُوب﴾ (ق : ٣٨) . فالله سبحانه وتعالى - في التصور الإسلامي الصحيح - لم يؤده خَلْق ما ابتدأ ولا تدبير ما ذرأ ، ولا وقف به عجز عما خلق" . ("نهج البلاغة حـ٢ ، ص ٦٧) . (المترجم)

(١٠) انظر : .Philo, 1, pp. 165-171

(١١) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص٣٤٦ .

(١٢) المصدر السابق ، نفس الموضع ؛ وانظر : الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص٢٠٢ .

وقول "البغدادي" في ذلك هو : "ومن أصناف الكفرة قبل الإسلام السوفسطائية المنكرة للحقائق ، ومنهم السمنية القائلون بقدم العالم مع إنكارهم للنظر والاستدلال ودعواهم أنه لا يُعلم شيء إلا من طرق الحواس الخمس . ومنهم الدهرية القائلون بقدم العالم . ومنهم القائلون بقدم هيولى العالم مع إقرارهم بحدوث الأعراض منها . ومنهم الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا الصانع . وبه قال منهم فيثاغورس وقاوذروس . ومنهم الفلاسفة الذين أقرّوا بصانع قديم ؛ ولكنهم زعموا أن صنعه قديم معه =

بوحدانية الله ، فإن التصور الأول ، من بين التصورات الفيلونية الأربعة المذكورة آنفا ، أى إنكار الشرك هو أكثر التصورات تأكيداً في القرآن[١٣] . وبالمثل تأكد فى القرآن استقلال الذات الإلهية وغناها ، حتى إن لفظ "الغَنِيّ" ، أى المستغنى عن الحاجة والمكتفى بذاته ، ورد ضمن أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين[١٤] . ومهما يكن من أمر ، فإن وحدانية الله بمعنى أن الله هو وحده القديم eternal أصبحت موضوعًا للجدل والخلاف من نواحي مختلفة عند بحث مشكلة الصفات ، فمعظم الصفاتية Attri-butists[١٥] رافضين لها ، على حين قبلها البعض منهم[١٦] ، وقبلها كل نفاة الصفات Antiattributists[١٧] . وكذلك أصبح مبدأ وحدانية الله بمعنى بساطته المطلقة موضوعاً للمجادلة أيضًا ، في بحث مشكلة الصفات ، فكل "الصفاتية" يرفضونه ؛ و "نُفاة الصفات" يقبلونه[١٨] .

وإذن ، كما ظهر خلاف فى المسيحية ، ظهر هناك خلاف فى الإسلام السلفى orthodox ، ربما لم يكن إلا خلافًا لفظيًا ، يتعلق بما إذا كان من الممكن أن يوصف الله بأنه جسم أو حتى بأن له جسمًا . ووجد بين السلف أولئك الذين أجازوا ، على أساس من دعوة القرآن فحسب إلى عدم تشبيه الله بخلقه (السورة ٤٢ الآية ١١

= وقالوا بقدم الصانع والمصنوع كما ذهب إليه [أبرقلس] . ومنهم الفلاسفة الذين قالوا بقدم الطبائع الأربع والعناصر الأربعة التى هى الأرض والماء والنار والهواء . ومنهم الذين قالوا بقدم هذه الأربعة وقدم الأفلاك والكواكب معها وزعم أن الفلك طبيعة خامسة وأنها لا تقبل الكون والفساد لا في الجملة ولا فى التفصيل" ("الفرق بين الفرق" ، ص ٣٤٦) . (المترجم)

وقول "الشهرستانى" هو : "من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائية" . ("الملل والنحل" ، ص ٢٠٢) . (المترجم)

(١٣) سورة النساء آية ٤٨ ، وسورة طه : ٨ : ١٤ ، وفي مواضع أخرى كثيرة .

(١٤) استنادًا إلى الآيات القرآنية الكريمة من "سورة الأعراف : ١٨٠ ، وسورة الإسراء : ١١٠ ، وسورة طه : ٨ ، وسورة الحشر : ٢٤) .

(١٥) انظر فيما يلى ص ٢١٣ .

(١٦) انظر فيما يلى ص ٢٢٧ .

(١٧) انظر فيما يلى ص ٢١٥ .

(١٨) انظر فيما يلى ص ٢١٦ ، ٢٢٤-٢٢٥ .

وسورة ١١٢: الآية٤)[١٩] ، تصور الله تصورًا جسمانيًا أو حتى تصور أن له جسمًا ، على أن تؤخذ جسمانيته أو جسمه بمعنى عدم مماثلته لشيء سواه . وهكذا يقول "ابن رشد" عنهم : "ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم"[٢٠] . ويشير "ابن خلدون" إلى بعض المسلمين ، الذين يصفهم بأنهم "مجَسِّمة" فيقول : "أما المجسِّمة – فيرون – إثبات الجسمية [لله] وأنها لا كالأجسام"[٢١] "وابن حزم" نفسه الذى كان يعتقد بأن الله مُنزَّه عن الجسمية يحتج قائلا : إنه "لو أتانا نصٌ بتسميته تعالى جسما لوجب علينا القول بذلك ، وكنا حينئذ نقول : إنه جسم لا كالأجسام"[٢٢] ويمكن أن نجد أيضا إشارة إلى هذا الرأى فى الإسلام فى أعمال الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية ، ففى إشارة إلى بعض المتكلمين يقول "يوسف البصير" : إن قولهم الله جسم لا كالأجسام غير قابل للتأييد[٢٣] .

(١٩) الإشارة هنا إلى قوله تعالى في سورة الشورى : ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ..﴾ (الآية ١١) وفى سورة الإخلاص ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الآية ٤) .

(٢٠) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ٦٠ . ويُروى أيضًا أن "هشام بن الحكم الرافضى" قال "إن الله جسم لا كالأجسام" ("مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٢ ، ص ٢٠٨) .

(٢١) ابن خلدون : "المقدمة" ، جـ٣ ص ٥٢ ؛ وانظر ص ٣٨ أيضا .

ولمزيد من الإيضاح ، ولبيان إدانة التجسيم ورفض موقف المجسِّمة نثبت هنا رأى "ابن خلدون" فى أن "المجسِّمة فعلوا مثل ذلك – أى إثبات صفات لله تعالى مجهولة الكيفية فرارًا من التعطيل كما فعل الحنابلة – فى إثبات الجسمية وأنها لا كالأجسام ، ولفظ الجسم له < أى لله تعالى > يثبت فى منقول الشرعيات . وإنما جرَّأهم عليه إثبات هذه الظواهر لها ؛ فلم يقتصروا عليه بل توغَّلوا وأثبتوا الجسمية ، يزعمون فيها مثل ذلك ، وينزهونه بقول متناقض سفساف وهو قولهم "جسم لا كالأجسام" . والجسم فى لغة العرب هو العميق المحدود، وأمَّا غير هذا التفسير ، من أنه القائم بالذات ، أو المركَّب من الجواهر وغير ذلك ، فاصطلاحات المتكلمين يريدون بها غير المدلول اللغوى . فلهذا كان المجسِّمة أوغلَ فى البدعة ، بل والكفر ، حيث أثبتوا لله وصفًا موهمًا يوهم النقص لم يردْ فى كلامه ولا كلام نبيِّه" ("المقدمة"، ص ١٠٩١–١٠٩٢ ، من نشرة "وافى")؛ وانظر ما سبق أن أثبتناه تعلقيًا على المشبِّهة الحشوية . (المترجم)

(٢٢) ابن حزم : "الفِصل" ، جـ٢ ، ص١١٨ .

(٢٣) Mahkimat Peti 18, p. 114b.

وعندما يقتبس "ابن ميمون" أقوال بعض المتكلمين الآخرين الذين عارضوا هذا الرأى يشير إليه بقوله : "إنْ [قلتَ] جسما ليس كالأجسام ، فقد ناقضتَ نفسك"[٢٤] .

إن مبدأ خلق العالم مقررٌ فى القرآن بوضوحٍ[٢٥] ، وقد أصبح ، كما هو الشأن عند "فيلون" و "آباء الكنيسة" مبدأ مقرراً من مبادئ العقيدة الإسلامية ، غير أنه ، كما هو الشأن فى اليهودية ، ظهرت هنالك خلافات تتعلق بحقيقة معناه[٢٦] . ومن المقرر أيضا فى القرآن صراحة الاعتقاد بالعناية الإلهية[٢٧] ، التى تندرج تحتها مشكلات السببيّة causality ، والتى ثار حولهما خلاف فى الإسلام[٢٨] . وأخيراً ، نجد ، من المقرر فى القرآن صراحة الاعتقاد بحقيقة الوحى[٢٩] ، غير أنه ظهرت أيضا خلافات حول معنى هذا الاعتقاد[٣٠] .

على هذا قامت فلسفة المتكلمين ، شأنها فى ذلك شأن فلسفة "آباء الكنيسة" على افتراضات مسبقة ‹ مقدمات › خمسة من بين الافتراضات الثمانية المسبّقة التى بيّنها لنا "فيلون" من قبل . على هذا النحو ، يميّز "ابن ميمون" ، فى فصل يتناول فيه علم الكلام الإسلامى وآباء الكنيسة" بين المعتقدات الشائعة فى اليهودية والمسيحية والإسلام وبين تلك التى تخصّ المسيحية والإسلام وحدهما . وكمثل على هذه المعتقدات فى الديانات الثلاث يذكر "القول بحدَث العالم الذى بصحته تصحّ المعجزات وغيرها"[٣١] . ويشير إلى المعتقدات الأخرى فى قوله "وغيرها" والتى تستند ، بالإضافة إلى الاعتقاد

(٢٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، حـ١ فصل ٧٦ (المقدمة الثانية) ، ص ١٦٠ .

(٢٥) سورة الرعد : ٣-٤ ، وفى مواضع أخرى كثيرة فى القرآن .

(٢٦) انظر فيما يلى ، الفصل الخامس .

(٢٧) سورة الأنعام : ٥٩ ؛ وسورة الحجْر : ٢٠ ، وفى مواضع أخرى كثيرة فى القرآن .

(٢٨) انظر فيما يلى : الفصل السابع .

(٢٩) سورة البقرة : ٣ ، ومواضع أخرى كثيرة .

(٣٠) انظر فيما يلى : الفصل الثالث .

(٣١) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، حـ١ ، فصل ٧١ ، ص١٢٣ .

بالمعجزات ، إلى القول بحدوث العالم ، ويمكننا أن نفترض أنه كان يقصد بها : وجود الله ووحدانيته ، والعناية الإلهية ، والوحى . ومع أن "ابن ميمون" يعتقد أن يمكن إقامة مبدأ وجود الله ومبدأ وحدانيته التى تتضمن عنده التنزيه < اللاجسمية > بطريق غير مباشر على أساس افتراض قدم العالم ، فإن البرهان المباشر والحقيقى على هذين المبدأين ، فيما نراه ، يقوم على مبدأ حدوث العالم الذى كان هو نفسه يؤمن به[٣٢] ، وفيما يتعلق بالعناية الإلهية وبالوحى ، فإن "ابن ميمون" قد أقرَّ بأنهما عملان معجزان[٣٣] ومن ثم ، فإنهما يستندان ، شأن كل المعجزات ، إلى الاعتقاد بالخلق . ويذكر "ابن ميمون" ، من المعتقدات الخاصة بكل من المسيحية والإسلام ، نظرية "التثليث" فى حالة المسيحية ، ونظرية قدم القرآن ، التى هى جانب من جوانب نظرية الصفات ، فى حالة الاسلام[٣٤] . وهاتان النظريتان ، كما رأينا ، تمثلان الانحراف ، فى المسيحية الأرثوذكسية وفى الإسلام السلفى ، عن بعض التصورات الفيلونية لمعنى الوحدانية . وهكذا ، طبقًا لما يذهب إليه "ابن ميمون" فإن فلسفة آباء الكنيسة شأنها شأن فلسفة المتكلمين تمامًا ، تتبنى على مبادئ خمسة

(٣٢) المصدر السابق ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

وفى ذلك يقول "ابن ميمون" : إنْ كنتَ ممنْ يقنع بما قاله المتكلمون وتعتقد أنه قد صحَّ البرهان على حدوث العالم فياحبذا . وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثًا من الأنبياء تقليدًا فلا ضيرْ" (ص١٨٤ من نشرة آتاى) .

وحين يتحدث "ابن ميمون" عن مسلكه فى إثبات وجود الله يقول : "فإننى أثبته بأقاويل تنحو نحو القدم ، ليس ذلك لأنى معتقد القدم، لكنىّ أريد أن أثبت وجود الله تعالى فى اعتقادنا بطريق برهانى لا نزاع فيه بوجه، ولا نجعل هذا الرأى الصحيح العظيم الخطر مستندًا لقاعدة كل أحد يهزّها ويروم هدَّها" (ص١٨٤-١٨٥) . (المترجم) .

(٣٣) انظر ما يقوله "ابن ميمون" عن خصائص العلم الإلهى والعناية الإلهية فى : "دلالة الحائرين" ، حـ٢ ، ص٣٥١ ، وعن خصائص النبوة فى مقدمة تعليقه على M.Sanhedrin x ، ووصفه لنزول الوحى على جبل سيناء ، فى "دلالة الحائرين" ، حـ ٢ : ٣٣ .

(٣٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، حـ١ فصل ٧١ ، ص١٢٣ .

يقول "ابن ميمون" - فى هذا الشأن - عن المسيحية والإسلام : "أما سائر الأشياء التى تكفّلت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك < أى : المسيحيين > فى معنى الثالوث وخوض بعض فرق هؤلاء < أى : المسلمين > فى الكلام حتى احتاجوا إلى إثبات مقدمات ، يثبتون بتلك المقدمات التى اختاروها ، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملّة منهما مما اتضّح فيها" . ("دلالة الحائرين" ، فصل ٧١) . =

مشتركة مع اليهودية ، تلك المبادئ الخمسة التى هى من بين الافتراضات الثمانية للوحى ، على نحو ما عرضها "فيلون" .

= ونلاحظ أن المؤلِّف لم يعرض عرضاً مفصلاً ما كان ابن ميمون قد قرّره فى هذا الخصوص حيث تحدّث عن عقيدة قدم القرآن : "وخوض بعض فرق هؤلاء" ، أى بعض المسلمين وليس كل المسلمين ، وأن خوض بعض المسلمين كان لإثبات المقدمات الخصيصة بملتهم وهو ما يعني أن موقفهم هذا كان تعبيراً عن فهمهم الخاص للعقيدة . و "محنة" خلق القرآن دليل واضح على أنَّ مسألة قدم القرآن كانت مسألة خلافية وليست عقيدة مستقرة ، نصاً أو دلالة ، بين عموم المسلمين . واعتبار القول بقدم القرآن مناظراً للقول بقدم "الكلمة" عند المسيحيين أو شبيها برأيهم فى أن الكلمة هى الأقنوم الثانى من أقانيم الذات الإلهية الثلاثة ليس صحيحاً على الإطلاق إذ لا يجمع بين القول بقدم القرآن والقول بقدم الكلمة عند المسيحيين إلا شبه ظاهرى نَبّه إليه القرآن الكريم ذاته وصرح ببطلانه ، ومعلوم أنه استقر عند المسيحيين بعد مجمع "نيقية" ، اعتقاداً ودعوة ، كما يقول "الشهرستانى" ، "أن الابن يسوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها وليس بمصنوع إلهُ حق من جوهر أبيه ..." ("الملل والنحل" ، ص١٧٤) . (المترجم)

(٦) علم الكلام المسيحى واليهودى

يشير الكُتَّاب المسيحيون ، مثل كُتَّاب المسلمين واليهود ، إلى " المتكلمين المسيحيين " . فهكذا يتكلم " يحيى بن عدى " عن " المتكلمين المسيحيين " (١) . ويتحدث " ابن رشد " عن المتكلمين " من أهل ملّة النصارى " (٢) أو عن " المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم " (٣) ؛ ويتحدث " ابن ميمون " عن " المتكلمين الأُوَل من اليونانيين المتنصرين ومن الإسلام " .(٤)

في هذه الاقتبَاسات الثلاثة عن المتكلمين المسيحيين ، تشير عبارات " يحيى ابن عدى " و " ابن ميمون " أيضًا ، كما يمكن أن نحكم من السياق ، إلى آباء الكنيسة المسيحيين . لكن عبارة " ابن رشد " عن " المتكلمين من أهل الملل الثلاث " ، والتى يقول فيها إنهم يوافقون على مبدأ الخلق " من عدم " ex nihilo ، تشير بوضوح تماماً إلى اللاهوتيين المسيحيين وإلى اليهود الذين كتبوا بالعربية والذين كان يعرف أعمالهم ؛ وعلى حين أنه ربما يكون قد عرف إصرار المسيحيين على مبدأ الخلقْ من عدم من الترجمات العربية لأعمال آباء الكنيسة ، فلم يكن بوسعه أن يعرف الإصرار اليهودى على هذا المبدأ إلا من الأعمال التى كتبها لاهوتيون يهود بالعربية .(٥) وبما أنه كان يُشار إلى هؤلاء اللاهوتيين المسيحيين واليهود بأنهم متكلمون ، فإننا نود معرفة ما إذا كان تراثهم يشترك مع علم الكلام الإسلامى فى أيٍ من خصائصه .

(١) Périer, Petits, p. 39.
(٢) " تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد " ، ص ١٤٨٩؛ والترجمة اللاتينية ، p. 304 F.
(٣) المصدر السابق ، ص ١٥٠٣ ، والترجمة اللاتينية p. 304 F.
(٤) ابن ميمون: " دلالة الحائرين " ، حـ١ ص ١٢٣ .
(٥) انظر: Steinschneider, Heb. Uebers., pp. 368-461.

١ - علم الكلام المسيحى

كان المسيحيون فى الأقطار التى دخلت فى حوزة الإسلام فى القرن السابع يستخدمون من قبل لغات ثلاث هى اليونانية والسريانية والقبطية . لكنهم بدأوا فى القرن الثامن يستخدمون اللغة العربية أيضاً . وعلى حين كان استخدامهم للعربية منحصراً فى أول الأمر فى ترجمات " الكتاب المقدس " والأعمال الكنسية ، فإنهم بدأوا بحلول القرن العاشر فى استخدامها فى ترجمة الأعمال اليونانية والسريانية " لآباء الكنيسة " وكذلك أيضاً فى كتابة أعمال أصلية عن مشكلات لاهوتية[٦] . معظم هذا التراث مخطوطٌ لم يطبع بعد . غير أنه يمكن أن نستنتج ، من الأعمال القليلة التى طبعت ومن أوصاف الأعمال المخطوطة ، أنها كانت استمراراً لتعاليم آباء الكنيسة وأنها لم تتأثر بأى تعاليم فلسفية أو دينية هى من خصائص الكلام. وهكذا. فمن كتابة "يحيى ابن عدى" لعدة رسائل تتناول إمكانية قسمة الأجسام إلى ما لا نهاية[٧] أو إنكار تكوين الأجسام من ذرات[٨] ومن كتابة تلميذه " أبى الخير الحسن بن سوار" لرسالة مختصرة أبطل فيها دليلاً كلامياً، على حدوث العالم، قائماً على النظرية الذَّرية[٩] ، يمكن أن نفهم أن المتكلمين المسيحيين لم يقبلوا المذهب الذّرى لعلم الكلام الإسلامى . وكذلك أيضاً ، لكون بعض الأشاعرة ، الذين وَحَّدوا بين الصفات الإلهية وبين الأقنوم الثانى والثالث من أقانيم " التثليث "[١٠]

(٦) انظر: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 1(1944), 11 (1947) .

(٧) Périer, Yahyá ben Âdí, p. 75, Nos, 27, 28.

(٨) المصدر السابق ، الحاشيتان ٣١ ، ٣٢ ، وانظر أيضاً، ص ٧٦ ، الحاشية: ٣٥ .

(٩) Bernhard Lewin, "la notion de Muḥdath dans le kalam et dans la philosophie", Doumun Natalicium H.S. Nyberg oblatum (1954), pp. 88-93.

وأيضاً مقالة: " أبى الخير الحسن بن سوار البغدادى " فى كتاب عبد الرحمن بدوى: " الأفلاطونية المحدثة عند العرب " ، (١٩٥٥) ، ص ٢٤٣-٢٤٧ . وانظر: فيما يلى ص ٥٣٢-٥٢٤ .

(١٠) نتحفَّظ هنا على ما أورده المؤلف مما قد يُظن معه أنه قولٌ صريح لنفر من الأشاعرة بعينهم مع أنه لم يذكر لنا أسماء أى من أصحاب هذا الرأى. وفى ظننا أنه استند إلى قول "ابن حزم" إن هذا "أعظم من قول النصارى وأدخل فى الكفر والشرك لأن النصارى لم يجعلوا مع الله تعالى إلا اثنين هو ثالثهما وهؤلاء جعلوا معه تعالى خمسة عشر هو السادس عشر لهم. وقد صرَّح الأشعرى فى كتابه المعروف بالمجالس بأن مع الله تعالى أشياء سواه لم تزل كما لم يزل. وهذا إبطال التوحيد علانية.. ولقد قلتُ لبعضهم «أى بعض الأشاعرة» إذا قلتم إن لله تعالى خمسة عشر صفة كلها غيرها وكلها لم تزل فيما الذى أنكرتم على النصارى إذْ قالوا إن الله ثالث ثلاثة ، فقال لى : إنما أنكرنا عليهم إذ جعلوا معه =

وجدوا أن المسيحية أخطأت فى قصرها الأقانيم ، التى افترضوا أنها كالصفات سواء بسواء ، على أقنومين فقط[١١] ، فإنه يتبيَّن أن المسيحيين فى الأقطار الإسلامية فترة وجود علم الكلام استمروا فى اعتناق الرأى الكنسى القائل إن أى ألفاظ تُحمل على الله بخلاف الألفاظ التى تعيِّن أشخاص الثالوث لا تشير إلى موجودات حقيقية ، وأخيراً من عرض " أبى قُرة " فى القرن الثامن لتصور مسيحى عن الإرادة المطلقة[١٢] ومن أن رفض " يحيى بن عدى " فى القرن العاشر حتى للنظرية الكلامية المستحدثة فى " الكسب "[١٣] ، التى استخدمها الجبريون فى عصره كان يعنى نوعا من التسليم لأولئك الذين اعتقدوا

= شيئين فقط ولم يجعلوا معه أكثر"! ("الفصل جـ٤ ص ٢٠٧). على أن كتاب "المجالس" هذا الذى يحيل "ابن حزم" إليه كثيراً كتاب مفقود، ولم نجد له ذكراً ضمن قائمة "ابن فورك" المستفيضة لمؤلفات الأشعرى وهى التى أوردها "ابن عساكر" فى كتابه "تبيين كذب المفترى" (١٢٨-١٣٦). ونحن نجد الأشعرى يقول عن نفسه فى كتاب "الإبانة عن أصول الديانة": "قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله عز وجل وبسُنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون. وبما يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضَّر الله وجهه وأجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون ... وجُملة قولنا أنا نقرّ بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نردّ من ذلك شيئاً وأن الله عزَّ وجل إله واحد لا إله إلا هو فردٌ صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً..." ("الإبانة"، ص ٨-٩ ط. إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة د.ت). وأما قول "ابن حزم" : "وقال كبيرهم وهو "محمد بن الطيب الباقلانى" إن لله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تزل مع الله وكلها غير الله وخلاف الله تعالى وكل واحدة منهن غير الأخرى وخلاف لسائرها وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن" ("الفصل" جـ٤، ص ٢٠٧) فلا يُفهم منه بالضرورة أن الصفات أقانيم تشارك الله تعالى فى الألوهية بما يعنى الشرك والتعدد. فالباقلانى صرح فى أن القديم لم يزل "هو الله جلّ ذكره وصفات ذاته.. وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أنْ يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر" (الباقلانى "كتاب التمهيد" ، ص ١٦-٢٥). والباقلانى نفسه يفرد فى كتابه "التمهيد" بابا للرد على النصارى فى قولهم إن الله جوهر وللردّ عليهم فى الأقانيم ويفند آراء النسطورية والملكية ويبيِّن تناقض آرائهم. وهو إذْ يقول لهم: ما أنكرتم أن تكون الأقانيم خمسة وعشرة يقول بالمثل ولما أنكرتم أن تكون أربعة أو اثنين وبماذا ترون أن يكون الله تعالى واحدا قديما موصوفا بصفات قديمة ليست ذاته وليست غيره" (كتاب "التمهيد" ، ص ٧٥-١٠٣) . ومهما يكن الأمر، فإننا لا نرى شبهاً حقيقياً بين العقيدة الأشعرية فى الصفات وبين التثليث المسيحى، على نحو ما قد يُفهم من كلام المؤلف أو حتى من كلام : ابن حزم" الظاهرى . (المترجم) .

(١١) ابن حزم : "الفصل" ، جـ٤ ص٢٠٧ .

(١٢) Graf, Geschichte, 11, p. 13, No. 9.

(١٣) انظر: Périer, Yahyá ben Âdí, p. 73, No. 7.

بحرية الإرادة[١٤] يمكن أن نستنتج من ذلك أن من كان يُطلق عليهم اسم المتكلمين المسيحيين لم يتأثروا بنظرية الجبر predestination فى علم " الكلام " الإسلامي السلفى.

وبما أن المسيحيين كانوا أقلية فى مجتمع إسلامى شاسع فلم يكن بمقدورهم إلا أن يتأثروا بالإسلام القوى المحيط بهم . وبمرور الوقت واكتساب المسلمين معرفة بالمنطق وبالميتافيزيقا ولكونهم مهروا كذلك فى استخدام هذه المعارف ، ظل هجومهم المتواصل على النظرية المسيحية فى التثليث ، والذى أكده القرآن ، ينمو ويزداد قوة وتأثيراً . وعلى النقيض من هذا ، فقَد تكرار المسلك القديم من الحجج الدفاعية عن هذه النظرية تأثيره ، خصوصاً وأن المسلمين قد أصبحوا على دراية بفساد هذه الحجج فى تاريخ المسيحية ذاتها عند الهراطقة heretics . وكان يلزم اللجوء إلى مسلك جديد من الحجاج أكثر حيوية وأكثر دفعا وأكثر إلزاما . وعلى ذلك ، فإن المسيحيين تحت الحكم الإسلامى ، وقد انحرفوا دون أن يشعروا عن مذهبهم السلفى (الأرثوذكسى) بدأوا فى التوفيق بين نظريتهم فى التثليث وبين النظرية الإسلامية فى الصفات الإلهية ، وبدأوا فى التدليل ، أخيراً ، على أنه لا يوجد فرق أساسى بين أشخاص الثالوث المسيحى وبين صفات الله عند المسلمين فيما يتعلق بأثر ذلك على عقيدة التوحيد التى كان يؤمن بها المسيحيون والمسلمون على السواء . وببراعة شرعوا يردّون الاختلافات بين أشخاص الثالوث وبين الصفات إلى مجرد اختلافات لفظية. وهكذا سنرى كيف أعادت مجموعة من النساطرة صياغة عقيدتهم الإلهية السلفية فى التثليث فى اصطلاحات هى نفسها المستخدمة فى صياغة نظرية الصفات الإلهية فى الإسلام ، وبدون أن ينحرفوا ، على أية حال ، عن تصورهم السلفى الأصلى للتثليث[١٥] وسوف نرى ، فيما بعد ، أيضاً كيف أن تلك الجماعة النسطورية ذاتها ، لكى توفِّق بيت تصورها للمسيح وبين التصور الإسلامى ، غيَّرت الصيغة النسطورية السائدة عن الطبيعة الإلهية للمسيح إلى صيغة ظلت سائدة بين النساطرة فحسب[١٦] .

(١٤) انظر فيما يلى ص ٨٥٣ وما بعدها.
(١٥) انظر فيما يلى ص ٤٦٩-٤٧٥ .
(١٦) انظر فيما يلى ص ٤٧٥-٤٧٧ .

٢ - علم الكلام اليهودى[١٧]

لم يكن لدى اليهود الذين خضعوا للحكم الإسلامى فى القرن السابع الميلادى ، فى تراثهم المكتوب بالعبرية أو بالآرامية أو بكليهما معًا ، أى أعمال فلسفية تناظر الكتابات الفلسفية لآباء الكنيسة ، وهى الكتابات التى كانت لدى المسيحيين الذين خضعوا لحكم المسلمين فى نفس الزمن. وعلى أية حال ، فقد بدأت تظهر بينهم ، فى نهاية القرن التاسع تقريباً ، أعمال فلسفية بالعربية ذات محتوى يهودى واستمرت فى الظهور حتى نهاية القرن الثانى عشر ، سواء فى المشرق أو فى إسبانيا ، وإنْ كانت تظهر عرضًا أعمال منفصلة حتى بعد ذلك الوقت[١٨] .

وقد وصف " ابن ميمون " ، فى الملاحظات التمهيدية أثناء عرضه المنهجى لعلم الكلام فى كتابه " دلالة الحائرين " ، الخصائص المميّزة لذلك التراث اليهودى الفلسفى في العربية منذ بدايته الأولى وحتى عصره ، وذلك في قوله: " أما هذا النزر اليسير الذى تجده من الكلام فى معنى التوحيد وما يتعلقٌ بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين وعند القرائين فهى أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام"[١٩] . ثم يضيف ابن ميمون فيقول: إنه لما كانت أول فرقة ظهرت بين المتكلمين المسلمين هى فرقة المعتزلة ، " أخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا ، وسلكوا في طريقهم "[٢٠] ، وفيما يتعلق بالآراء الجديدة التى ظهرت بمجيىء الأشاعرة بعد ذلك ، فيقول: " لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئًا ، لا لأنهم اختاروا الرأى الأول على الرأى الثانى ، بل لما اتفق أن أخذوا الرأى الأول ، وقبلوه وظنوه أمراً برهانيا "[٢١] . وفى معقد المقارنة بين أولئك النُظّار اليهود فى الشرق وبين اليهود فى الأندلس ، يقول: " أما الأندلسيون من أهل ملّتنا كلهم ، يتمسكون

(١٧) إعادة نشر مع بعض التنقيح لما ظهر فى The seventy- Fifth Anniversary volume of the Jewish Qarterly Review 1967, pp. 544-573.

(١٨) Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, 23 ff.

(١٩) ابن ميمون: " دلالة الحائرين " ، جـ ١ ، فصل ٧١ ، ص ١٢٢ .

(٢٠) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٢١) المصدر السابق ، نفس الموضع.

بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم مالم تناقض قاعدة شرعية ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء من مسالك المتكلمين . فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لمتأخريهم "[٢٢] .

يقدّم " ابن ميمون " ، في هذه الفقرة ، ثلاث عبارات ذات مغزى: الأولى ، إن تأثير المتكلمين على النظّار من رجال الدين اليهود في المشرق ، وهم " الجاؤنيون " أي الربانيون ومعارضوهم " القراءون " إنما يوجد فحسب في تناولهم " للتوحيد وما يتعلّق به " . والثانية ، فيما يتعلّق " بالتوحيد وما يتَعلّق به " والثانية ، فيما يخص "التوحيد وما يتعلق به فإن الربانيين والقرّائين ، في المشرق ، على السواء اتبّعوا المعتزلة على حين أن الأندلسيين من أهل ملتنا كلهم ، يتمسّكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم " . والعبارة الثالثة تبيّن أن تفضيل الجاؤنيين والقرائين لآراء المعتزلة لم يكن نتيجة اختيار متعمد لكنه كان بالأحرى لمجرد أنهم عرفوا المعتزلة أولاً.

كل عبارة من هذه العبارات الثلاث في حاجة إلى تعليق:

فالعبارة الأولى كانت تقصد إلى استبعاد مثل تلك الآراء المتميِّزة التي اعتنقها المتكلمون كالمذهب الذّرى وإنكار العليّة . فيما يتعلق بالمذهب الذّرى ، بينما اتبعه "القرّاؤن " في المشرق ، كما هو الشأن عند " يوسف البصير " Joseph al-Basir و" جشوا بن جودا " Jeshua Ben Judah[٢٣] اللذين كانا معروفيْن ؛ لابن ميمون " ، فإن " الجاؤنيين " لم يتابعوه ، بل ويمكن أن نضيف ، أنه لم يتابعه حتى القرّائين المتأخرين مثل معاصره " جودا هاداسي " Judah Hadassi [٢٤] وربما لم يتابعه

(٢٢) المصدر السابق: نفس الموضع ، وانظر أيضًا: مقدمة " دلالة الحائرين " ، ص ١٠ ، حيث يضيف " ابن ميمون " ، بعد أن يقرّر أن كتابه يتناول بعض المواضع العويصة ، " **والله يعلم أني لم أزل أستهيب كثيراً جدًا وضع الأشياء التي أريد وضعها في المقالة. لأنها أمور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب في الملّة في هذا زمان الجلاء < يقصد السّبي > التي عندنا ما أُلف فيها. فكيف ابتدع أنا بدعة وأضع فيها** " .

(٢٣) **جشوا بن جودا** : (ازدهر في القرن الحادي عشر الميلادي). قرّائي فلسطيني عاش في أورشليم. أعماله الرئيسية هي ترجمة عربية للأسفار الخمسة من الكتاب المقدس مع شرح فلسفي لها . وذلك إلي جانب دراسة موضوعات فلسفية أخرى . (المترجم)

(٢٤) Eshkol has - Kofer 28, p. 19c - d.

آخرون كذلك[٢٥] ممنْ لم يكونوا معروفين " لابن ميمون " . وفيما يتعلق بإنكار العليَّة فإن الجاؤنيين فيما هو مؤكد لم يتابعوهم فى ذلك ، وليس من المؤكد ما إذا كان القراءَون المعروفون له فى المشرق كانوا قد تابعوا إنكار العليَّة ذاك أم لا[٢٦] .

تخضع العبارة الثانية لعدد من التقييدات: فتعبير " التوحيد وما يتعلَّق به " المحكوم بما نجده بالفعل فى كتابات الجاؤنيين والقرائين التى تعكس خلفية كلامية ، يُشير لا إلى مناقشات تتعلق بمعنى التوحيد فحسب لكنه يشير أيضًا إلى مناقشات تتعلق ببراهين وجود الله وتنزيهه وببراهين على إنكار واقعية الصفات ، وعلى حدوث العالم وعلى حرية الإرادة الإنسانية. صحيح أن الربانيين فى المشرق والقرائين تابعوا طرائق المعتزلة فى كل هذه المناقشات ، غير أنه من المؤكد أنه كانت لا تزال توجد بعض الاختلافات بينهم. وهكذا ، بينما أنكر كل من الرِّبانيين والقرائين واقعية ‹ حقيقة › الصفات ، تابع " يوسف البصير " القرّائى نظرية " أبى هاشم " فى الأحوال ،[٢٧] على حين يُعبر الرّبانى " سعديا "[٢٨] عن نفسه بطريقة تستبعد نظرية الأحوال [٢٩] وكذلك أيضًا يفعل " المقمصّ " al-Mukammas .[٣٠] [٣١] وبالمثل ، فيما يختص

(٢٥) Eş Ḥayyim, p. 18, 11. 4-5.

(٢٦) سبق أن ناقشنا هذا فى دراستنا غير المنشورة عن أصداء علم الكلام فى الفلسفة اليهودية " .

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) **سعديا (سعيد بن يوسف الفيومى)** (٨٩٢-٩٤٢م) : ولد فى مصر. درس العربية والكتاب المقدس والأدب التلمودى. ذهب بعد ذلك إلى فلسطين وبابل حيث أصبح جاؤنا أو رئيس مدرسة فى " سورا " Sura. شملت معرفته الرياضيات والفلسفة ، وكتب عديدا من الأعمال الكلاسيكية منها ترجمة عربية للكتاب المقدس ، وكتاب عن الصلاة ، ومعجم عبرى وكتابه " الأمانات والاعتقادات " عن المذاهب الفلسفية والمعتقدات هو أشهر الكتب وأكثرها تأثيراً على الفكر اليهودى فى العصر الوسيط قبل مجىء " ابن ميمون " . يقبل سعديا الحقيقة التى تثبت بالوحى والتقليد والعقل. حاول أن يوفق بين اليهودية والإسلام والهندوسية والمسيحية والزرادشتية والمانوية والفلسفة اليونانية. (المترجم)

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) **المقمّص** (٨٨٠-٩٣٧م): هو داوود بن مروان المقمّص. وُلد فى بابل. مؤلف لشرح على " سِفر التكوين " له تأثير على تطور القبّالة. كان يرى أن مراتب الترقى المعرفى هى: (١) الفلسفة العملَية ، (٢) والفلسفة النظرية ، (٣) ومعرفة التوراة. وظلت أعماله منسية لقرون إلى أن اكتشف أحدها حديثا فى سنة ١٨٩٨ . (المترجم)

(٣١) المصدر السابق.

ببراهين حدوث العالم ، التى تستخدم أيضًا كبراهين على وجود الله ، فعلى حين يستخدم الربانيون والقراءون على السواء فى الشرق الحجج التى يعتبرها " موسى بن ميمون " نفسه حججًا تخص علم الكلام(٣٢) ، فإن القرّائين الذين تبنوا نظرية " الأجزاء التى لا تتجزأ « الذرات » يستخدمون هذه الحجج فى صياغتها الكلامية الأصلية المستندة إلى المذهب الذّرى ، على حين أن " سعديا " ، الرافض للمذهب الذرى ، يستخدم نفس الحجج فى صيغة معدلّة ، أُستبعدت فيها نظرية " الأجزاء التى لا تتجزأ "(٣٣) .

وأيضًا ، بالإشارة إلى عبارة " ابن ميمون " المتعلقة بالخلاف بين ممثلى اليهودية فى المشرق وبين أولئك الأندلسيين ، فعلى حين انصرف بعض فلاسفة اليهود فى إسبانيا عن المنهج الكلامى فى إثبات حدوث العالم ووجود الله(٣٤) ، فإن اثنين منهم هما " بحايا بن فاقودة " Pahya Ibn Pakuda (٣٥) و" يوسف بن صديق " Joseph Ibn Saddik(٣٦) ، ومثلهما فى ذلك " سعديا " فى الشرق ، استخدما الصيغة المعدلّة للحجج الكلامية على حدوث العالم ومن ثمّ على وجود الله كذلك(٣٧) . قصد " ابن ميمون " ، بلا ريب ، بتعميمه هذا الإشارة فحسب إلى أولئك الذين يندرجون تحت من يصفهم بـ " متأخريهم " ومن الواضح أنه لم يكن يضع " بحايا بن فاقودة " و" يوسف بن صديق " بينهم. وبالنظر إلى مشكلة الصفات ، فعلى الرغم مما قد يبدو من أنها تندرج ضمن موضوع " وحدانية الله " ومما قد يبدو من ثمّ أنها تندرج أيضًا ضمن ما يراه

(٣٢) انظر فيما يلى ص ٥٠٩ .

(٣٣) انظر فيما يلى ص ٥٣٦-٥٣٧ ، ٥٤٢-٥٤٣ .

(٣٤) كما نجد مثلاً عند " إبراهيم بن داوود " .

(٣٥) انظر فيما سبق ص ٦٢-٦٤ .

بحايا بن يوسف بن فاقودة (ازدهر فى القرن الحادى عشر الميلادى) : فيلسوف يهودى إسبانى ، عاش فى سراقوسة. كتابه الرئيسى ، الذى كتبه بالعربية ، هو " الهداية إلى فرائض القلوب " ، وقد تُرجم إلى العبرية فيما بعد على يد " يهودا بن طبّون " ؛ والكتاب يكشف عن تأثير التصوف الإسلامى والأفلاطونية المحدثة. وله كتاب آخر هو " عقيدة النفس " بالعربية وترجم أخيراً إلى العبرية. (المترجم)

(٣٦) **يوسف بن صدّيق** (١٠٨٠-١١٤٩م). يهودى عاش فى قرطبة. مؤلفه الأساسى بالعربية هو " العالم الأصغر " . وهو متأثر بفلسفة " إخوان الصفا " على وجه الخصوص كما أنه متأثر بالأشاعرة وكانت وفاته سنة ١١٤٩م. (المترجم)

(٣٧) انظر : Munk, Guide, 1, 71, p. 339, n. 1., وانظر فيما يلى ص ٥٢٨-٥٢٩ ، ٥٤٢-٥٤٣ .

" ابن ميمون " عموماً من اختلاف بين ممثلي اليهودية في الشرق وبين أولئك الأندلسيين ، فإنه يمكن بيان أن مشكلة الصفات لا يشملها هذا التعميم ، وهذا للسببين التاليين: أولاً ، فيما يتعلق بالمسألة الأساسية في مشكلة الصفات فإنه لم يكن هنالك خلاف بين المعتزلة وبين أولئك الذين يسميهم " ابن ميمون " " بالفلاسفة " . ثانياً ، يشير التعميم فقط إلى تلك المواضع التي يتناولها في الفصول التالية عن علم الكلام ، أما الصفات فيتناولها في فصول أسبق.

والعبارة الثالثة ، التي تتضمن قوله : إنه ليس لأن الجاؤنين والقرائين قبلوا أولاً آراء المعتزلة قبل ظهور الأشاعرة فإنهم تابعوا المعتزلة ، عبارة ملغزة على نحو ما . فلا يوجد خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في طرق إثباتهم لحدوث العالم ووجود الله ووحدانيته وتنزيهه. والخلاف بينهم هو في بعض مسائل دينية عامة من قبيل مسألة الصفات ومسألة حرية الإرادة ، وأيضاً في مسألة إسلامية خالصة تلك التي تتعلقّ بقدم القرآن . وعلى ذلك ، فعندما يقول " ابن ميمون " ، ضمنا ، إنه بسبب ظهور المعتزلة أولاً ربما كان الجاؤنيون والقراءون قد تابعوا الأشاعرة ، فهل كان يقصد أن يقول إنه ربما كان بوسعهم متابعة الأشاعرة في رأيهم في ثبوت الصفات وفي الجبر؟ لكنه لا يوجد أساس لمثل هذا الافتراض[٣٨] . فالاعتقاد بثبوت الصفات وكذلك الاعتقاد بالجبر لم ينشأ مع الأشاعرة أصلاً ، وإنما كان قد استقر في الإسلام حتى قبل ظهور المعتزلة[٣٩] . وقد كان الجدل حول هاتين النظريتين في الإسلام معروفاً للجاؤنين وللقرائين ، الذي كانوا لا يزالون منحازين إلى المعتزلة في رفضهم للموقف الإسلامي السلفي الذي اعتنقه الأشاعرة بعد ذلك ، من هاتين النظريتين. وفضلا عن ذلك ، على حين أن آراء الأشاعرة

(٣٨) إن مقصد " ابن ميمون " - فيما نرى - على ما في عبارته من بعض الالتباس - هو أن الجاؤنيين والقرّائين على السواء قد عرفوا في أول الأمر مذهب المعتزلة وقبلوه. وعندما ظهر مذهب الأشاعرة بعد ذلك لم يقبلوه ولذا فإننا لا نجد له تأثيراً عليهم. ويعلل " ابن ميمون " موقفهم هذا على أساس من ألفة الجاؤنيين والقرائين لمذهب المعتزلة وظنهم أنه برهاني. ولم يكن ذلك على أساس من المفاضلة بين النسقين ، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى النظريات الدينية الخاصة بكل منهما . (المترجم)

(٣٩) أنظر فيما سبق ص ٦٢ - ٦٤ .

لم تكن معروفة بالفعل " لسعديا " وقت أن كتب كتابه " الأمانات والاعتقادات " Emunot ve-De'ot في بغداد سنة ١٩٣٣م ، وبرغم أن التعاليم السلفية " للأشعرى " وكتاباته تقع في الفترة ما بين سنة ٩١٢ و٩٣٥م ، وبرغم أن " سعديا " قضى سنوات عمره الأخيرة في بغداد حيث توفي هناك ، فإن " يوسف البصير " القَرَّائى يقتبس آراء الأشاعرة ويرفضها(٤٠) فكيف أمكن إذن ، " لابن ميمون " أن يقول إن اتفاق الجاؤنيين والقرائين مع المعتزلة كان راجعًا إلى مجرد مصادفة هى أن الأشاعرة كانوا غير معروفين لهم ؟

إن الإشارة إلى أتباع علم الكلام الإسلامي من اليهود ، بذكر القرّائين فقط ، نجدها أيضًا في كتاب " خوازى " Cuzari لـ " يهودا اللاوى " Judah Halevi . ففى موضع من هذا العمل كُتب في صيغة حوار بين ربِّى وبين ملك الخزر ما إن يجعل يهودا الربّىَّ يشرح للملك المذهب الأرسطى – الأفلاطونى المحدث في الفلسفة حتى يستطرد الربِّى قائلاً له: " فلستُ أسلك به طريق القرّائين الذين ارتقوا إلى العلم الإلهى دون درج لكننى ألخص لك عيانا يعينك في تصور الهيولى و ‹ الصورة › (٤١) ثم الاسطقسات ثم الطبيعة ثم النفوس ثم العقل ثُمَّ العِلم الإلهى "(٤٢) . وعلى ذلك فالفقرة ربما كانت تعنى ضمنا أن ما يقصد يهودا قوله هو أن القرّائين خاضوا بالفعل في مبحث العلم الإلهى دون أن يُمهدوا لذلك بدراسة الطبيعة(٤٣) . ولو أخذنا أعمال " يوسف البصير " و " جشوا بن جودا " كمثالين ، فلن يكون هذا وصفًا دقيقًا لمنهجهما . فهما لا يخوضان في جدل حول الألوهية ، وإنما يشرعان بالأحرى في مناقشة الحاجة إلى النظر العقلى في تناول المشكلات اللاهوتية . بعد ذلك يواصلان تفسير بعض الألفاظ والمفاهيم

(٤٠) Ne'imot, pp. 44a, 1. 18 ff.
والنص العربى لكتاب " المحتوى " ، ص ٩٨ب .

(٤١) جاء في النص العربى كلمة المشتركة مثبتة بحروف عبرية ونظنها خطأ من ناسخ الكتاب فصوبناها بكلمة: الصورة ليستقيم المعنى ، وهكذا كانت قراءة " ولفسون " لها . (المترجم)

(٤٢) Cuzari V, 12, p. 294, 1. 18-p. 296, 1. 1; p. 297, 1.2.

(٤٣) انظر التعليقات في موضعها .

المستخدمة فى العلوم الطبيعية حيث يناقشان براهين حدوث العالم. وعندئذ فقط يشرعان فى تناول مشكلات لاهوتية خالصة من قبيل: وجود الله ، وتوحيده ، وتنزيهه وصفاته. [٤٤] هذا هو منهج الكلام على الحقيقة ، غير أنه المنهج الذى يستخدمه أيضاً فلاسفة يهود من غير القرّائين مثل " سعديا " و " بحايا " .

ولتفسير عبارة " اللاوى " يمكن القول إن تعبير " بلا درج " والذى ترجمته حرفيا بـ " دون الصعود على مراحل " ، لا يعنى أن القرّائين خاضوا فى اللاهوت دون أن يقدّموا لذلك ببحث تمهيدى للمفاهيم الفيزيقية ، وإنما يعنى بالأحرى أن المفاهيم الفيزيقية التى يبحثها القراءون فى بداية بحثهم للاهوت ليست هى تلك المفاهيم المتعلقة بنظام الموجودات المتدرج فى عملية فيض متتابعة ، مثل التى يصفها هو نفسه بعد ذلك ، فى عرضه لمذهب الفيض الأرسطى – الأفلاطونى المحدث ، حيث يتحدث عن " معرفة ... مرتبة (Madregah) العقل [من المبدع] ومرتبة النفس من العقل ومرتبة الطبيعة من النفس ومرتبة الهيولى والصورة من الطبيعة ومرتبة الأفلاك والنجوم [و] الكائنات من الهيولى والصورة "[٤٥] . وكلمة " درج " darag هنا تُستخدم على هذا مكافئة لكلمة " مرتبة " بمعنى " رتبة " ، و " نظام " و " تسلسل " . وهذان اللفظان " درج " و " مرتبة " يُترجمان بكلمة " مدرج " Madregah فى الترجمة العبرية لكتاب " اللاوى " : " خُزارى " . وما يريد " اللاوى " أن يقوله هنا هو : إننى ، خلافاً للقرّائين ، من أمثال يوسف البصير وجشوا بن جودا اللذين قدّما عرضهما للاهوت ، باعتبارهما تابعين للمتكلمين ، من خلال مناقشة مفاهيم مثل : الشىء ، والموجود ، واللاموجود ، والأزلى والمخلوق ، والذّرة والعرض ، والحركة والسكون ، سوف أُقدّم عرضى للاهوت بمناقشة مفاهيم أكثر ملاءمة لفلسفة الفيض السائدة وسوف أبدأ بالأدنى : المادة ثم أتدرّج خطوة خطوة إلى الصورة والعنصر والطبيعة والنفس والعقل وصولا إلى مناقشة اللاهوت فى نهاية الأمر.

(٤٤) Ne'imot, Hebrew, pp. 1b-9a ؛ النص العربى ص ص ١أ–١١أ؛
Mahkimet Peti, 1-9, pp. 103b-103b-109b.

(٤٥) Cuzari V, 12, p. 316, 11. 15-24; p. 317, 11. 9-18. والألفاظ التي جاءت بين معقوفين [ ] هي طبقا لقراءة " هرشفيلد " H.Herschfeld ناشر النص. (المترجم)

إذن فقد وُجد بين اليهود فيما يذهب إليه " اللاوى " و " ابن ميمون " ، أولئك الذين تابعوا علم الكلام. ويذكر " اللاوى " هنا ، وهو يحصر مناقشته في ذلك الموضوع في مشكلات فلسفية خالصة ، القرّائين فقط؛ على حين أن " ابن ميمون " ، وهو يتناول أيضًا مشكلات لاهوتية ، لا يذكر كلا من الربانيين والقرائين ، واصفا كتاباتهم في هذه المشكلات بأنها "النزر اليسير من الكلام" ويقصد بذلك أنها كانت مشكلات معدودة ، وتتميز بأنها تنتمي إلى النمط الاعتزالي من علم الكلام الإسلامي ، وهو ما يقصد به أنها كانت تقوم على بعض الآراء اليهودية التقليدية عن توحيد الله وتنزيهه وعن حرية الإرادة الإنسانية التي تقف مع آراء المعتزلة وتتعارض مع آراء الأشاعرة ، وأنهم جميعًا ، في محاولتهم لتدعيم هذه الآراء اليهودية التقليدية ، يستخدمون الحجج التي استعاروها من المعتزلة.

لكن الأعمال القليلة المكتوبة للجاؤنين والقرائين التي يشير " ابن ميمون " إليها إجمالا ودون تحديد ، شأنها شأن تلك الأعمال المعروفة لنا والتي لا تزال منتشرة ، لا ينبغي أن تُتخذ مقياسا لمدى انتشار مناقشات اللاهوت النظرى بين اليهود في الأقطار العربية أثناء فترة ازدهار علم الكلام في الإسلام. فذلك عصر لم يكن فيه كل من بحث أو حتى عرف الفلسفة أو اللاهوت وكان لديه شيء ما جديد يُقال في أى من هذه الموضوعات قد دَوَّنَ أفكاراً. ونجد في أعمال المؤلفين المسلمين لذلك العصر إشارات إلى فلاسفة ولاهوتيين يهود ، نعرف بعضهم فقط من اقتباسات وردت عرضا عند مؤلفين آخرين وبعضهم لا نعرف غير مجرد أسمائهم فحسب. على هذا النحو يشير " المسعودى "[(٤٦)] (+ حوالى سنة ٩٥٦م) إلى مَنْ اسمه " أبو كثير يحيى ابن زكريا الكاتب الطبراني " ، والذى يصفه بأنه أستاذ " سعديا بن يعقوب الفيومي "

(٤٦) المسعودى : أبو الحسن على بن الحسين . وُلد في بغداد حوالى نهاية القرن الثالث الهجرى ، وقضى السنوات العشرة الأخيرة من حياته في سوريا ومصر ، وتوفى بالقاهرة سنة ٣٤٦هـ/٩٥٦م. معتزلى ، رحالة وجغرافى ، ومؤرخ شهير سافر كثيراً واكتسب خبرة علمية وعملية هائلة . أهم كتبه: " مروج الذهب ومعادن الجوهر " وهو موسوعة تاريخية وجغرافية كتبت سنة ٩٤٧م وراجعها مؤلفها بعد ذلك وهي تكشف عن شغف علمي حقيقي وكتاب " التنبيه والإشراف " وفيه مراجعة لأعماله وتقديم خلاصة لفلسفته الطبيعية . (المترجم)

ويذكر المسعودى أنه " قد كانت جرت بيننا وبين أبى كثير ببلاد فلسطين والأردن مناظرات كثيرة فى نسخ الشرائع والفرق بين ذلك وبين أعبُدوا Aboda وغير ذلك "[٤٧] . ولا يُعرف شىء عن أبى كثير الطبرانى هذا من مصادر أخرى ، برغم أن بعض الباحثين اليهود المعاصرين يحاولون أن يوحِّدوا بينه وبين أحد النحاة العبريين[٤٨] . وكذلك يذكر " المسعودى " شخصيتين ، يقول عنهما: " لم أشاهدهما ، وهما داوود ولقبه المقمصّ al-Mukammas الذى عاش فى أورشليم و " إبراهيم البغدادى "[٤٩] . وأول هذين الشخصين يُعرف بأنه مؤلف لكتاب على النمط الكلامى[٥٠] ؛ ولا يُعرف عن الشخص الآخر إلا مجرد اسمه . ثم يذكر أنه فى الرَّقة فى العراق[٥١] " جرت مناظرات بيننا وبين يهودا بن يوسف Yahuda ibn yusuf المعروف بابن أبى الثناء تلميذ ثابت بن قُرَّه الصابئ ، في الفلسفة والطب ، وبين سعيد بن علي المعروف بابن أشْلَميًّا بالرَّقة أيضًا "[٥٢] . وعن هذين فلا نعرف عن الأول إلا ما ورد من خلال اقتباس "القرقصانى " [٥٣][٥٤] ؛ ولا نعرف عن الثانى إلا مجرد اسمه . وأخيراً يروى " المسعودى "

(٤٧) المسعودى: " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٣ ، وانظر: Munk, Guide 1, 71, p. 337n.
رجعنا فى إثبات الاقتباس من نص " المسعودى؛ هنا إلى نشره " دى خويه " التى أحال إليها المؤلف. ومن الملاحظ أن المؤلف قد ترجم نص كلام المسعودى ترجمة شارحة لم يتقيّد فيها بحرفية العبارة. والنقل الحرفى لترجمة المؤلف الإنجليزية للنص يأتى كالتالى: " جرت بيننا مناظرات كثيرة ببلاد فلسطين والأردن عن نسخ الشريعة Law وعن الفرق بين المفاهيم العبرية " للتوراة " وبين " أعُبدا " ، وعن موضوعات أخرى " . وبالرجوع إلى معجم " دى خويه " الدقيق للأعمال التى ورد ذكرها عند المسعودى ولفهرست (أسماء الأماكن والأمم) نجده وهو يذكر ضمن (سرد الأعمال) كلمة " أعُبدا " فيقول: " تسمية آرامية ومن المحتمل أنه مؤلف دينى " . (P.x) (المترجم)

(٤٨) انظر Malter, Saadia, p. 53, nn. 22, 23.

(٤٩) المسعودى " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٣ . وقد ورد اسم " المقمَّص " فى النص المطبوع مشوَّها هكذا (داود المعروف بالقومسىّ) . (المترجم)

(٥٠) انظر : Schreiner, kalam, pp. 22 ff.

(٥١) يُذكر خطأ فى النص المطبوع للمسعودى أن المناقشة تمت فى " الرَّقة من ديار مصر " (ص١١٣). انظر: Steinschneider, Die arabische Literatur der Jurden, 24, n.. 1, p. 37.

(٥٢) المسعودى: " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٣ .

(٥٣) **القرْقَصانى** : أبو يوسف يعقوب . (ازدهر فى القرن العاشر) يهودى عراقى قرّانى ينتسب إلى بلدة قَرقَصان القريبة من بغداد. كان أكثر المدافعين عن مذهب القرّائين فى عصره. (المترجم)

(٥٤) Steinschneider, Die arabische literater der Jurden 24, p. 36.

أنه جرت مناظرات بينه وبين مَنْ " شاهدنا من متكلميهم ‹ يقصد اليهود › بمدينة السلام مثل يعقوب بن مَرْدَوَيْه ويوسف بن قيوما وآخر من شاهدنا منهم من تقدَّم إلينا من مدينة السلام بعد الثلاثمائة إبراهيم اليهودى التُسْتَّرى وكان أحذقَ من تأخر منهم فى النظر وأحسنهم تصرّفا فيه "(٥٥) .

ولا نعرف شيئًا عن أى من الأسماء الثلاثة هذه . ويذكر عيسى بن زُرعة (٩٤٣-١٠٠٩) مَنْ يُدعى أبا الخير داود بن موساف ، الذى يقول عنه إنه " كان واحدا من المتكلمين الرئيسيين لليهود وأعلاهم شأنًا "(٥٦) . والمشار إليه " بأبى الخير اليهودى " هو الذى ذكره أيضًا " أبو حيان التوحيدى " (+١٠٠٩) على أنه واحد من جماعة الفلاسفة فى بغداد فى حلقة " أبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى "(٥٧) ؛ وإنْ كان لا يرد له ذكر فى الأدب اليهودى . وفضلاً عن ذلك ، فإن " سعديا " يناقش رأيين حول نظرية الخلْق يقول عن أحدهما إنه مأخوذ عن " قوم من أمتنا "(٥٨) ، " ومَنْ علمَّته من أمتنا " (٥٩) ولا يمكن إرجاع أى من الرأيين إلى عمل مكتوب . وبالمثل ، توجد فى نهاية مخطوطة " البودليان " للنص العربى لكتاب " دلالة الحائرين " لابن ميمون (الجزء الأول) حاشية على الهامش يُفهم منها أنها كُتبت بواسطة " ابن ميمون " نفسه ، وفيها يذكر من بين اللاهوتين والفلاسفة اليهود المشهورين فيلسوفين

(٥٥) المسعودى: " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٣-١١٤ .

(٥٦) مقتبس من مخطوطة ، ذكره " مونك " انظر: Munk, Guide, 1,71, p. 337n.

(٥٧) Goldziher, "Mélanges Judea - arabe" JER, 47 : 4-46 (1903)

(٥٨) Emunot, 1, 3.2 and theory, p. 43, 1.17.

ربما كان " أحد أولئك القوم " المشار إليهم هنا عند " سعديا " هو " ابن أبى سعيد " الذى يُبيِّن فى رسالة تسلمها من " يحيى بن عدىّ " فى سنة ٩٥٢م ، بعد عشر سنوات من وفاة سعديا ، اهتمامًا بمشكلة الخَلْق ، لأن أحد المواضع التى تناولتها هذه الرسالة هى الاعتراض على قدم العالم عند أرسطو ، الذى يتطابق تمامًا مع حجة " سعديا " الأولى ضد القدم فى نظريته الأولَى عن الخلق . ويوصف " ابن أبى سعيد " باعتباره مولى لأسرة يُذكر اسمها فى رسالة كتبها ، وكان أحد أفرادها على صلة وثيقة بـ " سعديا " ، انظر: S. Pines, "A tenth Centery Philosophical Correspondence", P A A J R, 24 (1955), pp. 10-3-136.

(٥٩) Emunot I, 3, 6th rheory, p. 57, 1..2. النص الوارد هنا فى كتاب " الأمانات والاعتقادات " جاء على هذا النحو: " ومَنْ عامتهُ من أمتنا توهم قِدَم شىء من الطبائع " (ص ٥٧). (المترجم)

غير معروفين ، أحدهما معاصر لـ " سعديا " ويرد ذكره في مصادر أخرى والثاني لا يُذكر في أي مكان آخر[٦٠] .

من كل هذا يمكن أن نفهم ، أنه بجانب أولئك اللاهوتيين الذين كتبوا كتبا وصلت إلينا ، وُجد آخرون لم يكتبوا كتبا أو أن كتبهم لم تصل إلينا. ويمكن أن نفهم أيضًا أنه كان يشير إلى أولئك اللاهوتيين النُّظار من يهود تلك الفترة ، المعروفين وغير المعروفين على السواء على أنهم " متكلمون ". ولقد رأينا كيف يطلق " المسعودى " نفس الاصطلاح على أولئك اللاهوتيين اليهود البغداديين. ونجد " ابن حزم " أيضًا يطلق نفس اصطلاح " متكلمى اليهود " على " سعديا " و " المقمَّص " و " إبراهيم البغدادى " و " أبى كثير الطبرانى "[٦١] . وهكذا نجد " موسى بن عزرا " **Moses ibn Ezra** أيضًا ، الذى كتب بالعربية " ، يتحدث عن " أعظم المتكلمين الرِّبى سعديا والرِّبى هائى[٦٢] **Rabbi Hai** وآخرين "[٦٣] .

وإذ نعرف أنه - إلى جانب أعاظم متكلمى اليهود الذين يتحدثون إلينا من خلال كتاباتهم - وجد بين اليهود أيضًا فى فترة وجود علم الكلام الإسلامى جمهرة من متكلمى اليهود ممنْ لم يدونوا شيئًا ولم يذع صيتهم ، فعلينا أن نتبيَّن ، على ذلك ، ما إذا كان جميع أولئك المتكلمين اليهود المجهولين قد قدَّموا ، مثل اليهود المعروفين لنا من

(٦٠) Munk, Guide 1, p. 462, n.t p. 459.

(٦١) ابن حــزم: " الفِـصل " حـ٣ ص ١٧ ، وانظر: I.Friedländer, J Q R, n. s., 1. 602, n. 5 (1910-1991).

يقــول " ابــن حــزم " - وهو بصدد الكلام فى " اللطف والأصلح " عند المعتزلة - عن متكلمى اليهود: " ويؤتيهم القوى والتدقيق فى الفهم ، كالفيومى سعيد بن يوسف والمقمَّص (المعمس: هكذا وردت خطأ) داود (بن قزوان: وصححه ابن مروان) وإبراهيم البغدادى وأبى كثير الطبرانى من متكلمى اليهود " . (الفصل ، حـ٣ ص ١٧١). (المترجم)

(٦٢) **الرِّبى هائى** (٩٣٩-١٠٣٨م) آخر المعلِّمين بمدرسة بومباديثا Pumbedite التى وصلت معه إلى أقصى شهرتها أصبح جاؤنًا فى سنة ٩٩٨ واستمر يُعلِّم حتى بلغ التاسعة والتسعين من عمره. له شروح بالعبرية والعربية على الكتاب المقدس والتلمود ، وله مؤلفات شرعية وكهنوتية وكتابات أخرى . (المترجم)

(٦٣) مقتبس من كتاب " المحاضرة والمذاكرة " أورده Schreiner فى كتابه Polemik p. 202, n. 5.

كتاباتهم ، نمطًا من الكلام فى اليهودية مماثلاً لعلم الكلام الاعتزالى فى الإسلام أم أنه قد وُجد بينهم كذلك منْ انحرف عن هذا النمط المحدّد لعلم الكلام اليهودى. وفضلاً عن ذلك ، فإننا وقد عرفنا كذلك أن المفكرين الدينيين المتأخرين من يهود الأندلس ، الذين يصفهم " ابن ميمون " بأنهم فلاسفة ، برغم اختلافهم فى طريقتهم فى البرهنة عن المفكرين الدينيين الأسبق فى المشرق لم يختلفوا عنهم فى آرائهم فى المشكلات التى كانت مثار جدل بين المعتزلة وبين أهل السلف فى الإسلام ، فيجب علينا أن نعرف على وجه العموم ما إذا كان قد وُجِد بين اليهود المتحدثين بالعربية من زمن " سعديا " إلى زمن " ابن ميمون " أى جماعات أو أفراد انحرفت عن النموذج الشائع للآراء التى نجدها فى أعمال المفكرين الدينيين اليهود الذائعي الصيت لتلك الفترة .

بوجه عام ، كما كان للمعتزلة تأثير على العقلانية الدينية بين اليهود فى الأقطار الإسلامية ، كان هناك أيضًا تأثير للإسلام السلفى على أولئك اليهود المعارضين للعقلانية الدينية يمكن فهمه من تراث الفترة . فمنذ القرن العاشر ، ما إن بدأت تظهر العقلانية الدينية حتى حاول " سعديا " أن يجابه الاعتراض عليها بأن تخيلّ " واحدا " من اليهود يمكن – فيما يقول " سعديا " نفسه – أن يتساءل عن جدوى المسلك العقلى فى الأمور الدينية على أساس أنه يوجد " هناك ناس لا يوافقون على هذا ، لكونهم من أنصار الرأى القائل بأن النظر يؤدى إلى الكفر ويُخْرج إلى الزندقة heresy "(٦٤) . ولفظ " ناس " هنا ، كما يمكن أن نحكم به من إجابة " سعديا " ، إنما يشير إلى المسلمين. وما يفعله " سعديا " هنا ، على ذلك ، هو أن يجعل واحدا من اليهود يثير شكًّا حول العقلانية الدينية بأن يضع فى مواجهتها رأى أهل السلف المسلمين . وفى إجابته على هذا يقول سعديا: " إن رأيا كهذا إنما هو عند عوامهم " (٦٥) أى عوام المسلمين. ويضيف سعديا أنه إنْ حاول البعض أن يستدل على ما يعارض العقلانية الدينية بعبارة معيّنة من عبارات التلمود ، فيمكن بيان أنه مخطئ(٦٦) . وفى مناقشته الإجمالية

(٦٤) Emunot, intrdduction 6, p. 20, 11. 18, 20-21.

(٦٥) Ibid., p. 21. 1.1.

(٦٦) Ibid., 11.5 ff. وفى ذلك يقول سعديا ونحن مجمعون على تخطئة فاعل هذا وإنْ كان نظاراً" (ص٢١). (المترجم).

للمشكلة ، يمكن ملاحظة أن " سعديا " لا يشير أبداً إلى وجود معارضة راهنة للعقلانية الدينية بين يهود عصره. وإن كل ما يفعله ، وقد سمع بوجود مَنْ يعارض العقلانية الدينية بين المسلمين ، هو أن يُنصِّب شخصيّة يهودية متخيّلة تحاول أن تجد سندا لمثل هذا الاعتراض في فقرة ما ربَّانية rabbinic.

على أية حال ، فإننا بعد انقضاء قرن ، ربما نتيجة لتأثير العقلانية الدينية على بعض اليهود ، نجد بين اليهود المتحدثين بالعربية معارضة صريحة لتلك العقلانية ، وذلك ترديداً لمشاعر تماثل تلك التي وجدت بين أهل السلف من المسلمين. وهكذا ، فإن " ابن جَناح " Ibn Janah [٦٧] ، وهو طبيب ومنطقي وفيلولوجي ألَّف بالعربية واحداً من أهم كتب النحو والمعاجم العبرية ، يقول في تعليقه على الآية التي تحذّر من عمل كتب كثيرة بغير حد[٦٨] : " وهكذا جرى استعمال هذه اللغة في كلام الأوائل رضي الله عنهم " بلا " في قولهم. ولم يمنع الحكيم < يقصد: " سليمان " عليه السلام > بهذا القول الاستكثار من العلوم الديانية المقرِّبة من الله ولا من غيرها من العلوم النافعة المُدركة بالحقيقة إنما منع من الاشتغال بالكتب المؤدية بزعم منتحليها إلى علم المبادئ والأصول المبثوث بها عن كنه خلقه العالم العلوي والعالم السُفلي لأنه شيء لا يوقف على حقيقته ولا يُبلغ منه إلى غاية[٦٩] مع أنه مفسد الدين مُذهب لليقين متعبٌ للنفس بلا عائدة ولا فائدة ، كما قيل: " كثير من الأشياء تصيب البدن[٧٠] وإلى هذا أيضاً أشار الحكيم بقوله: " كل الأشياء المضّرة لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنها " ، فكان الصواب عند الحكيم الاستسلام لله والانقياد لما أمرت به الشريعة والارتباط بالدين كما قال: " فلنسمع

(٦٧) **مروان بن جَناح (أو : جُناح)** : (٩٩٠-١٠٥٠م) نحوي يهودي وُلد في قرطبة واستقر في " سراقوسة " وأصبح طبيبًا. ألَّف كتاب " اللُّمع " وضمنَّه قوائم أبجدية لجذور الكلمات العبرية وفسَّرها في ضوء الكتاب المقدس والتراث الربَّاني وقارنها بلغات سامية أخرى. كان له تأثير كبير على دراسات علم اللغة العبرية. وترجم كتابه من العربية إلى العبرية " جودا بن طبون " Judah ibn Tibon . (المترجم)

(٦٨) الإشارة هنا إلى الآية الثانية عشرة من الإصحاح الثاني عشر من سفر " الجامعة " : " .. فمن هذا يابني تحذَّر لعمل كتب كثيرة لا نهاية والدرس الكثير تعبٌ للجسد " . (المترجم)

(٦٩) الإشارة هنا إلى قول " سليمان " عليه السلام في سفر " الجامعة " : " كل الكلام يقصُر. لا يستطيع الإنسانُ أن يُخبر بالكل. العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلئ من السَّمع " . (الإصحاح الأول: ٨) .

(٧٠) Yabamoth 85 A.

ختـام الأمر كله. اتق الله واحفظ وصاياه لأن هذا هو الإنسان كله " (الجامعة ١٢:١٣) ‹ أي : الإنسان الكامل ›، واهجر الحقيقة التى عرفتها من قبل "(٧١) . غير أنه مازال من الواجب علينا أن نعرف إلى أى مدى سارت هذه المعارضة. وهل كانت مجرد معارضة لاستخدام المناهج العقلية فى البرهنة على المعتقدات الدينية ، أم كانت أيضًا معارضة لمعتقدات بعينها قام عليها البرهان؟. وكنا نَودُّ أن نعرف على وجهٍ الخصوص ما إذا كان قد وُجد بين هؤلاء اليهود المعارضين لتعقل الدين فلسفيًا مَنْ دافع صراحة ، مثل أهل السلف فى الإسلام ، عن ثبوت الصفات وعن " الجبر " أو منْ دافع صراحة مثل آخرين من أهل السلف فى الإسلام أيضًا عن " جسمانية " **Corporeality** الله ؟

لنفحص هذه الأسئلة الثلاثة واحدًا واحداً.

بشـأن الاعـتـقـاد بثـبـوت الصفـات ، لا يوجـد فى نص الوحـى اليـهـودى ‹ الكتـاب المقدّس › ، كما لا يوجد فى نص القرآن ما يدفعه تلقائيًا إلى قيام مثل هذا الاعتقـاد . ولا يوجد بين يهود ذلك العصر الظرف الخارجى المعيّن ، أى تأثير المسيحية ، الذى كان يمكن أن يؤدى إلى ظهـور نظرية فى الصـفـات بينـهم على نحـو مـا أدى إليـه فى الإسلام(٧٢) . كما لا يوجد أى سبب لافتراض أنه كان بوسع أحد من اليهود البسطاء لمجرد استماعه إلى أهل السلف المسلمين وهم يتلونه فى عقيدتهم أن يُدرك اعتقاداً من هذا القبيل(٧٣) . وأدنى من ذلك أن نفترض ، دون دليل إيجابى ، أن يكون أى من متعلمى اليهود قد وقع تحت إغراء حجج المتكلمين من أهل السلف المسلمين ، وهى حجج دفاعية ، ليتبنّى اعتقاداً يلزم الدفاع عنه على الدوام. وإذن ، فعندما يرفض ممثلو اليهودية فى ذلك العصر فى صوت واحد ، فى كتاباتهم المنشورة ، ثبوت الصفات ‹ للذات الإلهية › فـإنه

(٧١) Kitáb al- Lumʿa, ed. J.Derenbourg, Chap. xxiv, p. 267, 11. 11-21.; Sefer ha- Rikmah, ed. Wilensky, chap. xxiv (xxv), p. 282, 11. 9-16; cf S.munk, "Notice sur Abou'l - walid Merwan Ibn - Djana'h," Journal Asiatique, 16:45-46 (1850).

(٧٢) انظر فيما يلى ص ١٨٧ وما بعدها.

(٧٣) انظر مثـلاً: العقيدة المسمّـاة " **الفقه الأكبر** " (٢) فى: Wensinck's Muslim Creed, pp. 188-189 (Arabic, p. 6, 1. 1-p. 9, 1.2),

و " العقيدة النسفية " فى:

Eider's translation of Taftazani' Commentary on it, pp. 49, 58 (Arabic, p.69, 1.2 - p. 77, 1.9).

يكــون لدينا الحق فى تصديق أن اعتقاداً كهذا لم يجد له فى " اليهودية " أتباعًا بالمرة.

فى حالة " الجبر " الأمر مختلف على نحو ما.

فمع أن الوحى اليهودى « الكتاب المقدس » أكثر صراحة من القرآن فى تأكيده لحرية الاختيار الإنسانى ، فلا يزال – شأنه فى ذلك شأن القرآن متشددًا أيضًا فى تأكيده على سلطان الله القاهر(٧٤) . وحتى بين التأكيدات الربانيّة rabbinc لحرية الإرادة فإننا نجد فى واحد منها التعبير القائل: " إن حريَّة الاختيار معطاة للإنسان " يُكافئ العبارة القائلة : " إن كل شىء معلوم سلفا "(٧٥) . وفضلاً عن ذلك ، فإنه برغم التأكيدات الكثيرة الصريحة على حرية الإرادة الإنسانية فى الأدب الربّانى توجد عبارات معينة قد تبدو منطوية على الجَبْر ، وذلك من قبيل العبارة التى ناقشها – على سبيل المثال – ابن ميمون نفسه ، أى إن الله يقضى بأن " ابنة فلان وفلان لفلان وفلان وأن ثروة فلان وفلان لفلان وفلان "(٧٦) . وإذن ، ففى حالة هذه المعضلة ، سوف يصبح من المعقول افتراض أنه عندما تعرَّف اليهود الناطقون بالعربية على مناقشات المسلمين حول الجبر والاختيار وأدركوا كيف أن أولئك الذين سلمّوا بالجبر حاولوا تأويل الآيات القرآنية التى ظهر أنها تؤكد حرية الإرادة ، فلربما وُجد بينهم « أى: اليهود » منْ شرع فى الاعتقاد برأى مماثل عن الجبر. وعلى أية حال ، فحاصل الأمر أنه لا يوجد بين الفلاسفة اليهود السابقين على ابن ميمون ، الذين احتجوا ضد الجبر ، أو ضد مَنْ سلَمْوا به ، واحدٌ يقترح ، ولو من طرف خفى ، أن الذين كان يحاجهم هم من اليهود .

ويمكن التعرّف على معلومات مباشرة تتعلَق بمشكلة الجبر والاختيار بين اليهود فى الأقطار الإسلامية من عبارات وردت فى عملين من أعمال " ابن ميمون " : ففى كتاب " تثنية التوراة " Mishneh Torah المكتوب بالعبرية ، وهو يعرض الرأى اليهودى التقليدى عن حرية الإرادة الإنسانية – على أساس فقرات من " الكتاب المقدس " وفقرات ربّانية – يستحث القارئ ألا يعير اهتماما لذلك الذى يقوله الحمقى tippeshim .

(٧٤) انظر فيمل سبق الحاشية رقم ٨ .

(٧٥) M. Abot 111, 15.

(٧٦) Pesikta de Rab Kahana, ed. Buber, pp. 11b - 12a; Genesis Rabbah 68, 4.

وانظر: Teshubot ha-Rambam159 (kobeṣ 1, p. 34c), 348 (ed. Freimann, p. 309).

وانظر أيضًا: Shemonah Perakim 8 (p. 28, 11. 24 ff).

من الأميين gentiles ‹ غير اليهود › ولما يقوله معظم الأميين gelamim اليهود ، لكي يشهدوا " بأن الله الأقدس يُقرر للإنسان في لحظة تكوينه في رحم أمه ما إذا كان سيكون بارًا أم شقيًا "(٧٧) . إن اللفظ العبري tippeshim ، الذي يعني حرفيًا " الحمقى " مستخدم هنا بمعنى " الجهلاء " ، وأنا أعتبره مكافئا للألفاظ العربية : " البُله " " الجاهلين " ، " أُلجهّال " والتي تفيد معنى " الحمقى " كما تفيد معنى " الجهلاء " . وابن ميمون يستخدمه في النص العربي لكتابه " دلالة الحائرين " ، بمعنى " الجهلاء " ، أي أولئك الذين يتبّعون التقليد ويكونون جاهلين بالفلسفة أو معارضين لها بجهلهم إياها(٧٨) (٧٩) . وفي عبارة أخرى يستخدم " ابن ميمون " لفظ tippeshim بمعنى غير العقلاء أو بمعني المناهضين للعقل. ومن الواضح تمامًا أنه يستخدم لفظ gelamim في التعبير: " معظم الأميين ‹ غير المتعلمين › من اليهود " ، في تعليقه علي الـ Abot بمعنى اللفظ golem أي " غير المتعلم " أو " الأمي " الذي يقول بآراء خاطئة دون أن يدري لافتقاره إلى المعرفة ، وإذا اكتسب اللفظ ذلك المعنى ، فإن

(٧٧) Mishneh Torah, Teshubah v, 2.

(٧٨) نص عبارة " ابن ميمون " في " دلالة الحائرين " – هنا – هو كما يلي: " الجاهلون والمتوانون الذين يعجبهم أن يجعلوا نقصهم وبُلههم كمالا وحكمة وكمال غيرهم وعلمه نقصا وخروجا عن الشرع " . (حـ١ ، فصل ٣٢). (المترجم)

(٧٩) انظر استخدام " ابن ميمون " للألفاظ العربية في " دلالة الحائرين "
I, 32,p. 47, 1.13, 1, 50, p. 75, 1.2; 1, 59, p. 96, 1.11.
وفي كل هذه المواضع يترجمها " صموئيل بن طبّون باللفظ العبري peta'im ، الذي يعني: " البسطاء من الناس " كما يعني " الحمقى " . وفي: ١ ، ٣٥ p. 54, 1,30 يترجم اللفظ العربي " بُله " باللفظ العبري sekalim الذي يعني " الحمقى " كما يعنى " الجاهلين " والذي يترجم المفرد منه في الـ " Targum on Ecclesiastes 1:19 بلفظ tippesh . وكذلك يستخدم " ابن ميمون " أيضًا في رسالته عن التنجيم لفظ tippeshim بمعنى " الجهّال بالفلسفة " في مقابل لفظ الحكيم ḥakamim بمعنى المتضلعين في الفلسفة (kobes 11, p. 25 a) . وبالمثل يترجم " يهودا بن طبّون Juda Ibn Tibbon اللفظ العربي " جاهل: في Hobot ha-lebabot, 1, 10, p. 75, 1.3. باللفظ العبري Kesil الذي يعني أيضًا " الأحمق " كما يعني " الجاهل " . قارن في هذا كله عبارة " ابن عقيل " المعتزلي ، التي اقتبسها " ابن قدامة " في كتابه " تحريم النظر في كتب أهل الكلام " (نشره: " جورج مقدسي": النص العربي ٢٨ ، p. 18, 11.4.4.) وهي: " فإن الأحمق من اغتر بأسلافه وسكن إلى مقالة أشياخه أنسا بتقليدهم من غير بحث مقالتهم " . وانظر الترجمة الإنجليزية لنفس العبارة في صفحة ١٢ من القسم الإنجليزي من كتاب " تحريم النظر " .

" ابن ميمون " يواصل تفسيره ، وفقًا لماثلة analogy استخدامه بمعنى وعاء لم يكتمل بَنقصه الشكل Form(٨٠) . وهكذا أيضًا ، فإن " ابن ميمون " في جوابه على العُبَادى Obadiah المهتدى حديثًا ، يصف أى يهودى يأخذ بعض العبارات " الأجادية "(٨١) Agadic مأخذًا حرفيًا بأنه يقف على النقيض من " الرجل الحكيم الذى له عقل مميِّز قادر على إدراك طريق الحق "(٨٢) . وبناء على ذلك ، فإنه يشير بتعبير " الجُهاَّل بين الأميين " إلى جماعة السلف المسيطرة فى الإسلام ، أى (أهل السُّنة) والذى كان إنكار حرية الإرادة الإنسانية نظرية أساسية عندهم تمسكوا بها فى وجه المدافعين عن الاختيار ، وربما لم يكن يشير بقوله " معظم الجُهّال gelamim من اليهود " إلى أى فرقة بعينها من فرق اليهود كانت قد عارضت حرية الإرادة معارضة صريحة ، إذْ لدينا شهادة " ابن ميمون " نفسه فى كتابه " دلالة الحائرين " على أن حرية الإرادة " هى مبدأ أساسى ، يجب أن نشكر الله عليها ، ولم نسمع أى معارضة لهذا المبدأ فى جماعتنا الدينية "(٨٣) . ولا يمكن أن تكون الإشارة بـ " معظم الجُهّال " إلاّ إلى أفراد أميين من اليهود – من المؤمنين البسطاء الذين لا يحكم عقولهم الاتساق – سلّموا تسليمًا أعمى بسلطان الله المطلق على الفعل الإنسانى ، من غير أن ينكروا حرية

(٨٠) التعليق على Abot v, 7 ، عندما يستخدم " ابن ميمون " فى كتابه " تثنية التوراه " لفظ golem بالمعنى الاصطلاحى لـ " مادة " فى مقابل " الصورة " . (Yesode ha - Toah IV, 8) .

(٨١) نسبة إلى **الأدب الأجادى** Aggadah وهو الذى يضم أقسامًا من " التلمود " و" المدراش " جمع فيه الربيون تعاليم أخلاقية وأساطير وفولكلور ونبوات الكتاب المقدّس فى مقابل الأقسام القانونية Halakah . وهو أدب غير موثق ، فلا يُعرف أى عمل " أجادى " قبل القرن الرابع الميلادى ، ثم بدأت تظهر أعمال أجادية عديدة حتى القرن العاشر والقرن الحادى عشر الميلاديين. وقد جمع الأقسام الأجادية من التلمود جاكوب Jacob وليفى بن حبيب Levi ibn Haviv ، والترجمة الإنجليزية الشهيرة التى تمثل معظم التراث الأجادى هى ترجمة Lovis Ginzberg وعنوانها (1909-1928) Legends of the Jews وقد صدرت فى سبعة مجلدات. والأدب الأجادى حافل بالأمثال والرموز والأحاجى وضروب المجاز. (المترجم)

(٨٢) Teshubot ha-Rambam 159 (kobes, 1, p. 34c), 348 (ed. Freimann, p. 309).

(٨٣) ابن ميمون: " دلالة الحائرين " ، جـ ٣ ، ١٧ (النظرية الخامسة) ، ص ٣٣٨ . ونص عبارة " ابن ميمون " هو على النحو التالى: " قاعدة شريعة سيدنا موسى عليه السلام ، وكل من تبعها هى: إن الإنسان ذو استطاعة مطلقة ، أعنى أن بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخلق له شىء مستجد بوجه... أعنى أن من مشيئته القديمة فى الأزل.. أن يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريده أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يُسمع قط فى ملّتنا خلافها بحمد الله " . (المترجم)

الإرادة صراحة ، وبدون أن يعارضوا صراحة من يعتقدون بحرية الإرادة . هكذا يتضح أنه ، في الوقت الذى ساد فيه الاعتقاد بالجبرْ بين غير اليهود لم توجد بين اليهود حتى فى الأقطار الناطقة بالعربية معارضة صريحة للقول بحرية الإرادة ، على الرغم من أن معظم الجُهّال من اليهود الناطقين بالعربية فى تلك الأقطار الإسلامية ، على حين لم ينكروا حرية الإرادة صراحة ، قد تحدثوا مثل جيرانهم من غير اليهود عن سلطان الله المطلق على أفعال الإنسان .

نفس الأمر أيضاً فيما يتعلّق بمشكلة تنزيه الله عن " الجسمية **incorproreality** . فعلى حين توجد فى " الكتاب المقدس " ، كما توجد في القرآن ، أوامر مباشرة بعدم تشبيه الله بأى من خلقه ، فإن الله يوصف على الدوام بألفاظ تشبيهية **anthropomorphic** . وكذلك الشأن فى التراث اليهودى التقليدى اللاحق على " الكتاب المقدس " : فالربانيوّن فى تأكيدهم الواضح على أن آيات التشبية فى " الكتاب المقدس " لا يجب أن تؤخذ مأخذاً حرفيًا ، سمحوا لأنفسهم أن يصفوا الله بألفاظ تشبيهية ، وهم يتوقعون بجلاء أنها لن تؤخذ بالمعنى الحرفى . وفى هذه الحالة أيضًا ، سوف يكون من المعقول افتراض أنه عندما يصبح اليهود الناطقون بالعربية على دراية بمجادلات المسلمين حول التشبيه والتنزيه وعلى دراية بأن أولئك الذين سلمّوا بالتشبيه من المسلمين قد أوَّلوا الآيات القرآنية التى تمنع تشبيه الله بخلقه ، فسوف يوجد بين اليهود من يكون قد توصل إلى اعتقاد مماثل بأن الله جسم. وسواء وجد مثل هؤلاء اليهود بالفعل أم لا ؟ ومن أى جماعات اليهود كانوا فأمرٌ فى حاجة إلى استقصاء(٨٤) .

لندرس إذن ونُحلل بعض فقرات من شأنها أن تؤثر على بحث المسألة .

إن الفقرة الواعدة أكثر من سواها توجد في كتاب " الأمانات والاعتقادات " **Emunot ve- De^cot** الذى كتبه " سعديا " فى بغداد عام ٩٣٣م . ففى مقدمة هذا العمل ، وبعد التصريح بأنه كُتب لمنفعة غير اليهود الذين يشير إليهم بأنهم " جنسنا البشرى ، جنس

(٨٤) من الواضح أن " ولفسون " يقلب المسألة هنا ويخرج على رأى غالبية مؤرخى العقائد حين يجعل مصدر التشبيه عند اليهود اختلاطهم بجماعات المسلمين فى الأقطار الناطقة بالعربية وليس العكس . وقد عرضنا من قبل لأثر اليهود فى إشاعة التشبيه بين بعض جماعات المسلمين. ففى رأى " ولفسون " ومَنْ يذهب مذهبه إغفال لما طرأ على عقيدة التوحيد اليهودية النقيّة من تطور وتحريف أشار إليه القرآن الكريم . (المترجم)

الكائنات العاقلة " ولمنفعة اليهود كذلك الذين يشير إليهم بأنهم " أمتنا بنى إسرائيل "[٨٥] ، يُحدد ثلاثة أنماط من الناس ، من الواضح أنها تشمل غير اليهود واليهود ، الذين يتصورهم قراءً لكتابه . فى البداية يقول " سعديا " : " كثير من المؤمنين إيمانهم لا خالص واعتقادهم غير صحيح . وكثير من المبطلين يتظاهرون بالفساد وقد طلُّوا على أهل الحق وهم يضلّون . ورأيتُ الناس قد غرقوا فى بحار الشكوك وقد غمرتهم أمواء اللبوس ولا خائض يصعدهم من أعماقها ولا سابح يأخذ بأيديهم فيعبرونها "[٨٦] .

من بين هذه الأنماط الثلاثة من القُرّاء الذين تخيّلهم " سعديا " ، يمكن افتراض أن النمط الأول فقط يشمل أولئك الذين آمنوا بجسمانية الله . وهناك بالفعل فقرة واحدة طويلة تتناول هذا النمط من القراء . وسوف يكون من الواجب علينا إذن أن نكشف عما إذا كانت تلك الفقرة تحوى أية إشارة إلى مثل هؤلاء المؤمنين بين اليهود . وهذه الفقرة بعينها تبدأ أيضًا بقسمة مزدوجة لأولئك الذين يعتقدون بجمسانية الله ، إلى :

١- أولئك الذين " يسومون تصويره فى أوهامهم جسمًا " .

٢- وأولئك الذين " لا يفصحون بتجسيمه لكنهم يطالبون له اللميّة أو كيفيّة أو مكان أو زمان أو ما أشبه ذلك . فمطالباتهم هذه هى المطالبة بالجسم بعينها إذ هذه الأوصاف هى معانى الجسم "[٨٧] . ثم يصور سعديا هذين النمطين من المؤمنين بجسمانية الله بأن يذكر نمطين من المثَّلثة المسيحين ، أى " العامة منهم " و " صفوتهم " ، وبأن يلمَّح ، أيضًا ، بطريق غير مباشر إلى نمطين مماثلين من المجسِّمة بين الصفاتية المسلمين[٨٨] . غير أننا لا نجد أى إشارة منه أو تلميح إلى مؤمنين بالتجسيم بين اليهود

(٨٥) سعديا : " الأمانات والاعتقادات " ، ص٤ ، وانظر : Kaufmann, Attributenlehre, P. 150; Malter, Saadia, P. 200, n. 470.

(٨٦) المصدر السابق ، ص٤ .

(٨٧) المصدر السابق ، ص٧٦ ، ٧٧ .

(٨٨) المصدر السابق ، ص٨٦ . ونص كلام " سعديا " فى ذلك هو : " وليست أقصد بهذا الردَّ على عوامهم ، إذ عوامهم لا يعرفون إلا التثليث المجسَّم فقط فلا أشغل كتابى بالردَّ على مثلهم لبيانه وخفة مئونته ، ولكن أقصد إلى الردّ على خواصهم الذين زعموا أنهم يعتقدون التثليث بنظر ودقة ، فهم جاءوا إلى هذا الثلاث صفات فتعلّقوا بها وقالوا لا يخلق إلا شىء حىّ علاَّم فاعتقدوا حيويته وعلمه شيئين غير ذاته فصارت عندهم " (المترجم)

مماثلين لأولئك[٨٩] وبالطبع ، كان هناك فى زمن " سعديا " العمل الرئيسى التشبيهى وهو " شعُور قوما " Shi'ur Koma الذى اعتبره القراءون والمسلمون على السواء دليلا على عقيدة اليهود فى التجسيم[٩٠] . لكن هذا العمل غير مكرَّس للتجسيم ؛ وإنما يصف الله فى ألفاظ جسمية ، مثل تلك الموجودة ، ولو بدرجة أقل ، فى بعض فقرات من " التلمود " وفقرات من " الكتاب المقّدس " أيضًا ، ويروى أن " سعديا " قد كتب كتابا ، غير موجود الآن يذهب فيه إلى أن ذلك العمل لو كان للربّى " إسماعيل " Rabbi Ish-mael حقًا ، وليس لمؤلف سواه غير ذى ثقة ولا حاجة إلى الالتفات إليه ، فمن الضرورى إذن أن نؤول الأوصاف الجسمية لله التى وردت فى الكتاب تأويلا مجازيا بنفس الطريقة التى تؤول بها أوصاف الله الواردة فى " الكتاب المقّدس " وفق " التقليد " اليهودى فى ذلك[٩١] . وهكذا ، لا يجب – فى نظر " سعديا " – فى كتاب يؤلفه مؤلف ذو ثقة أن

(٨٩) يردُّ قول المؤلف هذا ردًا صريحا عندنا أن " سعديا " نفسه كان يقصد بأولئك المجسِّمة الذين يذكرهم مَنْ شبَّه الله بخلقه من غير اليهود ومن اليهود على السواء ؛ وذلك حين قال : " فلما وقفتُ على هذه الأصول وسوء فروعها أجفنى قلبى **لجنسى جنس الناطقين** ‹ ويقصد هنا عموم المتدينين من البشر › واهتزت نفسى **لأمتنا بنى إسرائيل** مما رأيته فى زمانى هذا من كثير من المؤمنين ... " (" الأمانات والاعتقادات " ، ص٤) . (المترجم)

(٩٠) ابن حزم : " الفصل " ، حـ١ ص ٢٢١ وما بعدها .

(٩١) Perush sefer yesirah" by juda b. Barzilai, pp.20-21 " . ولنا على ما أورده المؤلف بشأن كتاب الربّى إسماعيل وهو كتاب Shi'ur Koma الملاحظات الآتية :–

أولاً : قول المؤلف : " وُجد بالطبع فى زمن " سعديا " العمل الرئيسى التشبيهى Shi'ur Koma يقطعُ بوجود هذا الكتاب الذى اعتبره الكتَّاب القراءون والمسلمون على السواء دليلاً على عقيدة اليهود فى التجسيم .

ثانيًا : قول المؤلف : " يُروى أن سعديا قد كتب كتابا ، هو غير موجود الآن ، يذهب فيه إلى أن ذلك العمل لو كان للربّى إسماعيل حقًا ، وليس لمؤلف سواه غير ذى ثقة ولا حاجة إلى الالتفات إليه .. " محاولةٌ منه لإلقاء ظلال من الشك على وجود هذا الكتاب ، الذى يُعد بشهادة الكتّاب القرائين أنفسهم من اليهود حجر الزاوية فى التشبيه والتجسيم ، وكل سنده فى ذلك رواية من كتاب مفقود ! وبالرجوع إلى " ابن حزم " (الفصل ، حـ١) يتبيّن ، على وجه اليقين ، وجود هذا الكتاب بالفعل ومدى خطره فى تشكيل الفكر الدينى اليهودى الذى كان مزدهرًا آنذاك . وفى ذلك يقول " ابن حزم " : " وأشنع من هذا كله نقلهم ‹ أى اليهود › الذى لاتمانع بينهم فيه عن كثير من أحبارهم المتقدمين الذين عنه وعن أصحابه أخذوا دينهم ونقلوا توراتهم وكتب الأنبياء – بأن رجلا أسمه " إسماعيل " كان إثر خراب البيت إذْ خرّبه طيطش فيذكرون عنه أنه أخبرهم عن نفسه أنه كان ماشيا فى خراريب بيت المقدس فسمع الله تعالى يئن كما تئن الحمامة ، ويبكى وهو يقول : " الويل لمن أخرب بيته ، وضعضع ركنه ، وهدم قصره ، وموضع سكينته ، ويلى على =

يؤخذ مجرد استخدام الأوصاف التشبيهية لله على أنه اعتقاد بالتجسيم أو على أنه يرقى إلى أن يكون دفاعا عن اعتقاد كهذا .

وعلى أية حال ، فإن " بحايا " Bahya في كتابه " الهداية إلى فرائض القلوب " Hobot ha-Lebabot المكتوب في سراقوسة في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي يُلمح إلى نمط الرجل التقيّ من اليهود ، الذي يتصور الله ، بسبب عجزه عن فهم التشبيهات الواردة في " الكتاب المقدس " على سبيل المجاز ، تصوراً جسميا . ولكن " بحايا " يصف

= ما أخربتَ من بيتي وعلي ما فرَّقتُ من بني وبناتي ، قامتي منكَّسة حتى أبني بيتيَ ، وأرد إليه بني وبناتي " .
ويستمر " ابن حزم " في إيراد مناقضات هذا الكتاب وبيان ما فيه من حماقة وفساد واستحالة قبول ما فيه على ظاهرة واستحالة تأويله عقلا .
وجدير بالتنويه أيضاً ما يقوله " ابن حزم " (قبل الموضع السابق ذكره) وهو يتحدث عن كتب اليهود التي حَرَّفت تعاليم التوراة الموحاة : " وفي كتاب لهم يُسمى " شعر توما " ‹ ولعلها تحريف من الناسخ وصحتها " شعُر قوما " ، وهو تحريف سهل الوقوع › من كتاب " التلمود " . و " التلمود " هو معوَّلهم في فقههم وأحكام دينهم وشريعتهم ، وهو من قول أحبارهم بلا خلاف من أحد منهم ، ففي الكتاب المذكور أن تكسير جبهة خالقهم من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع " . ويعلق " ابن حزم " على ذلك قائلاً : " حاشا لله من الصور والمساحات والحدود والنهايات " .
وقد جاء في قاموس " بلاكويل " عن اليهودية من تحرير " دان كوهين – شيربوك " : - Dan Cohen Sherbok, " The Blackwell Dictionary of Judaica ", المنشور في عام ١٩٩٢ ، عن كتاب " شعور قوما " هذا أنه : " مؤلَّف صوفي يتناول طبيعة الله . وعنوان الكتاب : " شعور قوما " معناه " قياس البدن " . ويرجع الكتاب إلى الفترة الجاؤنية أو إلى فترة أسبق . وهو ينسب لله أبعادا هائلة ‹ وهذا يتفق مع ماقال به ابن حزم › . وقد أُدين الكتاب من الكثيرين بأنه مُفرطٌ في التشبيه ، والذين يدافعون عنه يرون أنه لا يجب أن يفهم فهما حرفياً " .
حقًا ، ساد التشبيه والتجسيم الفكر الديني عند اليهود ، وهذه هي الصورة التي رسمها له من أرخوا له وجادلوا أصحابه ، سواء في مشرق العالم الإسلامي مثل " الشهرستاني " أو في مغربه مثل " ابن حزم " .
ومما له دلالة واضحة أن يُخصص " ابن ميمون " عدة فصول في بداية كتابه " دلالة الحائرين " لمقاومة هذا المنحى الخطير ، وأن يرى وجوب تأويل ما جاء من نصوص دينية تشبيهية في الكتاب المقدس فلا تؤخذ بظاهر معناها . وخلاصة موقفه أنه ينبغي أن يقلِّد الجمهور " بأن الله ليس بجسم ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلا ، في شيء من الأشياء ، ولا وجوده شبه وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحيِّ منها ، وأنْ ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط ، بل بنوع الوجود ، أعني أن يُقرر عند الكل أنْ ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل ، والأشد والأضعف وما أشبه . إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعهما حد واحد . وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين تحت نوع واحد " .
(" دلالة الحائرين ، فصل ٣٥ ، ص٨٢ من نشرة آتاي) .

المؤمن التقىّ من هذا النمط بأنه " الجاهل الغبى " **ha-Kesil ha-Peti** وهو – على حد قوله – يُعذر عندما يكون جهله راجعا فحسب إلى نقص فى تعليمه ؛ وإذا كان لديه المقدرة على التعلمُ وعلى معرفة الأصح ويفشل فى أن يفعل ذلك فإنه يكون مسؤلا عن هذا الاعتقاد الخاطئ[٩٢] . ما يقصده – فيما هو واضح تماما – هو أنه ليس بوسع يهودى متعلم ، لا مَنْ تعلمً الفلسفة وإنما مَنْ تعلمً التقليد اليهودى **Jewish Lore** ، أن يؤمن بتجسم الله .

وبالمثل ، يقول " إبراهيم بن داود[٩٣] فى كتابه " **Emunah Ramah** " ، الذى ظهر فى طليطلة عام ١١٦٨م : يعتقد " العامة " **he-hamon** ، الذين درجوا على اتباع الفكرة الشائعة عن الله ، [أن الله جسم] لأنهم يظنون أن ما ليس جسما لا وجود له . وعندما يُذكرًون فقط [بما ورد فى الكتاب المقدّس] يُصدِّقونَ ما يتفق مع ما نُقِل إليهم من تعاليم الأسلاف والربّانيين . لكن مالم يكونوا مهتدين { بالفلسفة } فسوف تثور فى عقولهم على الدوام شكوك وأفكار مختلطة ، وفيما يتعلقً بمثل هذه الأمور فإن " الكتاب المقدس " يقول : " هذا الشعب قد اقترب إلىّ بفمه وأكرمنى بشفتيه وأما قلبه فأبعده عنى " (" أشعيا " : الإصحاح التاسع والعشرون : ١٣)[٩٤] . والمعنى المتضمّن هنا هو أن اليهود العادى ما كان ليعترف بجسمانية الله صراحةً ، حتى إنه ، لو لم يكن فيلسوفا ، فلن يسعه تصوّر الله على أنه جسم .

بعد اثنى عشر عاما يحاول " موسى بن ميمون " فى كتابه " تثنية التوراة " **Mish-neh Torah** المؤلف فى عام ١١٨٠م أن يحدّد نقطتين فيما يتعلق بمسألة جسمانية الله . فأولا ، تطبيقا لإنكار " الكتاب المقدس " لأى تشابه بين الله وغيره من الموجودات

(٩٢) Hobot 1, 10,p. 74, 1.17 -p. 75, 1.5 .

(٩٣) **إبراهيم بن داود** (١١١٠ – ١١٨٠م) : مؤرخ وفيلسوف إسبانى ، ولُد فى طليطلة . كتابه بالعربية وعنوانه "العقيدة الرفيعة" Emunah Ramah يعكس الفلسفة الأرسطية ويلخّص تعاليم الفارابى وابن سينا . وقد تُرجم إلى العبرية عام ١٣٨٢م على يد"صموئيل مرتوت" . حاول أن يبيّن عدم وجود اختلاف بين العلم (الأرسطى) والدين اليهودى . مؤلفّه التاريخى Sepher ha- Kabbalah بيان لسلسلة التقليد الربّانى من عصر موسى حتى عصر المؤلف ، وهو يحتوى على معلومات كثيرة عن اليهود فى إسبانيا . (المترجم)

(٩٤) Emunah Ramah 11, 1,p. 47.

الأخرى (" أشعيا " ٤٠:٢٥)[٩٥] على عقيدة التوحيد (" التثنية " ٦:٤)[٩٦] الموحاة يُبّين " ابن ميمون " أن الاعتقاد الضرورى بأنه لا إله إلا الله يجب أن يتضمّن أيضا الاعتقاد بأن الله ليس جسما[٩٧] . وثانيا ، بتذكر عبارة التلمود بأن الوثنى هرطيق heretic « خارج على العقيدة »[٩٨] ، وباعتبار أن لفظ " وثنى " يشمل المشرك أيضا ، وبمتابعة رأيه القائل إن الاعتقاد بإله واحد يشمل بالضرورة كذلك الاعتقاد بأن الإله الواحد ليس جسما ، يعلن " ابن ميمون " أنّ منْ يقول إن الله واحد لكنه جسم وله هيئة فهو هرطيق « خارج على العقيدة »[٩٩] .

غير أنه سوف يُلاحظ أنه على حين يشير " ابن ميمون " فى مناقشته لمسألة حرية الإرادة إلى " جُهـال اليهود " الذين " يقولون " إن الله قدّر منذ الأزل كل شىء ، فإنه لا توجد أية إشارة فى مناقشته لتنزيه الله عن الجسمانية إلى يهود جُهّال يقولون إن لله جسما . وبلا ريب فإن هذا راجع إلى أنه لا يوجد فى الحقيقة يهودى ، مهما يكن جهله وعدم قدرته على تصور موجود لا يكون جسما ، قد جرؤ على أن يؤكد صراحة كون الله جسماً .

من كل هذا يمكننا أن ندرك أنه فى زمن تأليف " تثنية التوراة " لم يكن بين اليهود الناطقين بالعربية من دافع عن جسمانية الله صراحة ، وأنه حتى العوام ، الذين لم يكن بوسعهم تصور موجود لا جسمى ولم يكن أيضًا بوسعهم تفسير أو فهم التأويلات المجازية لما ورد فى " الكتاب المقدس " من تشبيهات ، لم يجرؤا على التعبير صراحة عن اعتقادهم بجسمانية الله[١٠٠] .

(٩٥) " فبمَنْ تُشبِّهوننى فأساويه ، يقول القدُّوس " ("أشعيا" ، ٤٠:٢٥) . (المترجم)
(٩٦) " اسمع يا إسرائيل : الرّب إلهنا ربٌ واحد " ("التثنية"، ٦:٤) . (المترجم)
(٩٧) Mishneh Torah, Yesode Ha - Torah 1.8 .
(٩٨) Abodah Zarah 26b; cf. Yesode ha - Torah 1.6 .
(٩٩) Mishneh Torah, Toshubah 111, 7 .
(١٠٠) كل هذا لا يتفق مع ما سبق أن أوردناه عن سيطرة النزعة التشبيهية والتجسيم على الفكر الدينى اليهودى . (راجع التعليق على الحاشية رقم ٩١) . (المترجم)

بعد سنوات قليلة ، نجد " ابن ميمون " يشير فى كتابه " دلالة الحائرين " ، الذى ألّفه بين عامى ١١٨٥ و ١١٩٠م[١٠١] إلى " الناس " الذين ، لأنهم ظنوا أن لفظ « صورة » Form فى الآية : " لنصنع الإنسان على صورتنا (Ṣelem) كمثالنا (demut) " (" التكوين " ١:٢٦)[١٠٢] ينبغى أن يؤخذ مأخذا حرفيا ، و " ظنوا أن الله على صورة إنسان أعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إنْ فارقوا هذا الاعتقاد كذّبوا النص بل يعدمون الإله إنْ لم يكن جسما ذا جه ويد مثلهم فى الشكل والتخطيط ، لكنه أكبر وأبهى بزعمهم ومادته أيضًا ليست بدم ولحم "[١٠٣] . وبعد أن يشرح " ابن ميمون " كيف أن لفظ " الصورة " Ṣelem لا يجب أن يُفهم على نحو تشبيهى anthropomorphically ، يواصل تفسيره موضحًا أن لفظ " الشبه " de-mut أو المثال لا يجب أن يُفهم على نحو تشبيهى .

فمن كان هؤلاء الناس ؟

هنا بعض النصوص التى سوف تساعدنا فى الإجابة على هذا السؤال .

إن " ابن حزم " فى بيانه أن فى توراة اليهود تصورًا تشبيهيا لله ، يقتبس الآية السادسة والعشرين من الإصحاح الأول فى سفر التكوين ، والتى تقرأ عنده على هذا النحو : " أصنعُ أبناءَ آدم **كصورتنا كشبهنا** " ، ويُعلـقُ عليهـا بقوله : " ولو لم يقل إلا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح ، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخَلْق ... أى تصوير الله ، والصفة التى انفرد بملكها وخلقها ، لكن قوله " كشبهنا " منَع التأويلات ، وقطع السُّبلَ وأوجب شبهَ آدم لله عزّ وجلّ ولابد ضرورة ..

(١٠١) انظر التعليق الذى أورده D.H. Banetth ، عن التاريخ ١١٨٥م الذى أقرّه Z. Die-sendruck ، وذلك فى نشرته لـ : " Iggerot ha - Rambam 1, 9.2. "

(١٠٢) يمكننا أن نفترض أنه فى الترجمة العربية للأسفار الخمسة ، التى كان يستعملها الناس المشار إليهم عند " ابن ميمون " هنا ، فإن اللفظ العبرى Selem (image) الوارد فى سفر التكوين ١:٢٦ قد تُرجم إلى " صورة ، لأنه يُترجم هكذا عند " سعديا " .

(١٠٣) ابن ميمون : " دلالة الحائرين " ، حـ١ ص١٤ .

وهذا يعلم بطلانه ببديهة العقل ، إذْ الشبه والمثل معناهما واحد ، وحاشا لله أن يكون له مثل أو شبيه "[١٠٤] . والنتيجة التى يريدنا أن نستخلصها هنا هى أنه نظرًا لأن لفظ " الشَّبَه " لا يمكن أن يؤخذ مأخذ تشبيهيا فكذلك لفظ " الصورة " لا يجب أن يؤخذ أيضًا مأخذا تشبيهيا . وفى غمرة محاولته لإثبات الطابع التشبيهى للتوراة ، فإن تسليمه بامتناع التأويل المجازى لتعبير " كصورتنا " يجد له سببا فيما ورد عند اثنين من المؤلفين اليهود اللذين كتبا بالعربية وهما " سعديا " و " القرقصانى " : الأول فى تعليقه على لفظ Selem " صورة " فى " سفر التكوين " (الإصحاح الأول ، الآية السابعة والعشرين) ، والتى هى مجرد تكرار للآية السادسة والعشرين « السابقة عليها فى سفر التكوين » ، والثانى فى تعليقه على لفظ Selem " صورة " فى كل من الآية السادسة والعشرين والآية السابعة والعشرين من " سفر التكوين " حيث يؤوِّل هذا الفظ تأويلا مجازيا[١٠٥] . ويقين " ابن حزم " بأن لفظ " شبَه " likeness ، الذى جاء فى " سفر التكوين " (١ : ٢٦) ، على أساس أنه مرادف للفظ " مِثْل " لا يمكن أن يؤخذ مأخذا مجازيا بل يجب أن يؤخذ حرفيا ، راجع ، بلاريب ، إلى اعتقاده بأن الآية القرآنية : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢ : ١١) إنما تستهدف الإشارة إلى ما جاء فى " سفر التكوين " (١ : ٢٦) .

لدينا هنا إذن مؤلف مسلم يهاجم محاولة اثنين من المؤلفين اليهود تأويل لفظ " الصورة " Selem فى " سفر التكوين " (١ : ٢٦-٢٧) ويصرُّ ، معارضا إياهما ، على

(١٠٤) ابن حزم : " الفصل " ، حـ١ ص١١٧ – ١١٨ .

(١٠٥) سعديا : " الأمانات والاعتقادات " ، ص٩٤ حيث يقول : " فابين أن هذا على طريق التشريف " ، والذى يواصل تفسيره بقوله مع أن " له جميع الأرضين ، إلا أنه شرَّف واحدة منها بقوله هذه أرضي وله جميع الجبال وشرَّف جبلا واحداً بقوله هذا جبلى كذاك له جميع الصور وشرَّف صورة واحدة منها بأن قال هذه صورتى على سبيل التخصيص لا على سبيل التجسيم " . ويقول " القرقصانى " فى كتابه " أنوار : " (Anwar 11, 24, 12, p. 176, 11.7-8(ed. Leon Nemony). " **على سبيل التخصيص والتشريف** " . ويقول " ابن حزم " فى الفصل ، حـ١ ص١١٧ – ١١٨ : " ونقول للقرد والقبيح والحَسَن هذه صورة الله أى تصوير الله والصفة التى انفرد بملكها وخلقها " .

أن لفظ " الصورة " شأنه شأن لفظ " الشبه " demut (" سفر التكوين " ١ : ٢٦) يجب أن يؤخذ حرفيا ، دونما تأويل .

وهناك فقرات يمكن أيضًا أن نتبينّ منها أن لفظ " الصورة " Selem الوارد في الآية ٢٧ من " سفر التكوين " التي هي مجرد تكرار ، كما لاحظنا من قبل ، للآية ٢٦ قد فهمه بعض المسلمين بمعنى تشبيهي anthropomorphic .

ويُبيِّن " الشهرستاني " في كتابه " نهاية الإقدام " أن هناك فِرقا شيعية ، من بينها " الهشامية " ومن نسج على منوالهم مثل " جماعة من مُشبِّهي الصفاتية " ، يقصد بهم جماعة بعينها من أهل السنُّة ، اعتقدوا أن الله " ذو صورة مثل صورة الإنسان " ، ومضيفًا إلى ذلك قوله : " إن اعتقادهم هذا استند إلى القول المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي يُروى بروايتين :

١- " خلق الله آدم على صورة الرحمن " .

٢ - وفي رواية : " على صورته[(١٠٦)] . والنوع الثاني تشبيه المخلوق بالخالق ".[(١٠٧)] ومنْ بين مشبِّهة الصفاتية هؤلاء غير المذكورين بالاسم هنا يمكن أن نتعرف على رأي " داود الجواري " ، الذي اقتبس " الشهرستاني " في الملل والنحل " قوله : إن الله " جسم لحم ودم ، وله جوارح وأعضاء " ، وعبارة " خلق الله آدمَ على صورة الرحمن " ، التي تَنْسَبها السنَّة إلى محمد « ﷺ » والتي يجب أن تؤخذ على ظاهرها[(١٠٨)]. إن هذا القول المنسوب أيضًا إلى محمد « ﷺ » في أي من قرائتيه غير موجود في القرآن . ويمكن ، على أية حال ، ردهٌ في كلتا قرائتيه ، إلى الآية السابعة والعشرين من " سفر

(١٠٦) ورد الحديث النبوي الشريف " إن الله خلق آدم على صورته " في : " مُسنْد أحمد بن حنبل " (الباب الثاني ٣٤٤) وفي " صحيح البخاري " (جـ١١ ،٢و٣ في الاستئذان باب بدء السلام ، وفي الأنبياء باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته ، وفي " صحيح مسلم " برقم ٢٨٤١ باب : " يدخل الجنة أقوام وأفئدتهم مثل أفئدة الطير " . (المترجم)

(١٠٧) الشهرستاني : " نهاية الإقدام " ، ص١٠٣ - ١٠٤ .

(١٠٨) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص٧٧ .

التكوين ". إننا نقرأ فى الترجمة الإنجليزية للتوراة ما نصه بالعربية : " والله خلق الإنسان ha-adam على صورته Selem ، وعلى صورة الله خلق الله الإنسان " . فيمكن أن نتخيَّل أن هذه الآية ، وبدون الكلمات الثلاث الأخيرة منها التى يمكن أن تكون كلمة واحدة فى العربية ، كانت تدور على ألسنة المسلمين الأوائل فى ترجمة عربية تقرأ هكذا : " والله خلق آدم على صورته ، على صورة الرحمن " . وفى ترجمة " سعديا " للأسفار الخمسة نجد القسم الأول من الآية يُقرأ على هذا النحو : " والله خلق آدم على صورته " . وفيما يتعلقً بإحلال كلمة " الرحمن " محل كلمة " الله " فى القسم الثانى من العبارة فهو أمر طبيعى تماماً بالنسبة للمسلمين الذين اعتادوا لغة القرآن . وإذن ، يمكننا فضلاً عن ذلك أن نتخيَّل أن الحديث[١٠٩] فى دورته الشفاهية [١١٠] قد انشطر إلى قسمين :

١- " خلق الله آدم على صورته " .

٢- " خلق الله آدمَ على صورة الرحمن " ، وكلا هذين الشطرين نُسبا إلى محمد « ﷺ » .

ويُعلِّق " الغزالى " على إحدى القراءتين للعبارة المنسوبة عادة إلى محمد « ﷺ » فيقول : " فإنْ كنتَ قد فهمتَ من قوله صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن مشبِّهًا مطلقًا كما يُقال كن يهوديًا صرفًا وإلا فلا تَلْعب بالتوراة . وإنْ فهمت منه الصورة الباطنة التى تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكن منزِّهًا صرفًا ومقدِّسًا فحلاً واطو الطريق ﴿إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه : ١٢) [١١١] .

(١٠٩) استخدم المؤلف كلمة Verse التى ، آثرنا أن نترجمها هنا بلفظ " الحديث " ، وهو لا يحرص على تخصيص كلمة تدل على الحديث النبوى متميزة عن كلمة آية ، التى تدل على العبارة القرآنية ! (المترجم)

(١١٠) يثير هذا الرأى زعمًا خطيراً مؤداه أن نص الحديث النبوى الشريف ، المتعلّق خاصة بعقائد الإسلام الأساسية ، قد تعرض فى دورانه على الألسنة إلى ظواهر التعديل أو الانشطار أو إعادة الصياغة ، وفى مثل ذلك تجاهل للجهود الخارقة التى بذلها علماء الحديث منذ عصر التابعين لضبط الحديث ، ولما استقر عند علماء الإسلام من أن ما يروى من آحاد لا يعمل به فى مجال العقائد . (المترجم)

(١١١) الغزالى : " إحياء علوم الدين " - كتاب التوحيد والتوكُّل ، المجلد الرابع ، ص١٧٨ ، مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٣٢هـ .

إن معنى الاقتباس وما يتضمَّنه من تحذير بعدم اللعب بالتوراة ، هو أن الذين يأخذون قول محمد « ﷺ » على معناه الظاهر على نحو تشبيهي هم مثل اليهود الذين يأخذون العبارة المناظرة في الآية السابعة والعشرين من سفر " التكوين " على معناها الظاهر ، يعكس ، على هذا النحو ، جدالا مثل الذي أثاره " ابن حزم " ، أو ربما يعني أن جدال " ابن حزم " حول أن تعبير " صورة الله " الذي ورد بسفر " التكوين " عن قصة خلق آدم مفاده أن اليهود قد أخذوه بظاهر معناه . وأخيرًا ، فإن " الهشامية " الذين أخذوا تعبير " صورة الله " في خلق آدم على نحو تشبيهي ، يَروى عنهم " الشهرستاني " أن " هشامًا " قال [فيما حكاه الكعبي عنه] : إن الله " جسم ذو أبعاد له قَدْر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يشبهه شيء[١١٢] ، وهو نفس ما قرَّره " الأشعري " عنه تمامًا ، من أن " الله جسم لا كالأجسام "[١١٣] . وبالمثل فإن " الجواري " الذي حكى " الشهرستاني " عنه أنه أخذ " صورة الله " في خلق آدم على نحو تشبيهي يروى " الشهرستاني " عنه قوله أيضًا : " إن الله جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء "[١١٤] .

من هذه الروايات نفهم أن " ابن حزم " قد رفض مباشرة ، كما رفض " الغزالي " بطريق غير مباشر ، أن يكون لفظ **الصورة Selem** في سفر " التكوين " (الآيتين ٢٦ ، ٢٧) قُصد به ظاهر معناه ، وعلى هذا النحو أيضًا كانت معارضة " ابن حزم " لأن يؤخذ لفظ **الشبه** Likeness (demut) الوارد في سفر " التكوين " (الآية ٢٦) بمعنى تشبيهي . وفضلاً عن ذلك ، فإنه عندما نُسبت إلى محمد « ﷺ » عبارة تستند إلى ما جاء في الآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين "[١١٥] أخذ بعض المسلمين لفظ " **صورة** "

(١١٢) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص١٤١ .
(١١٣) الأشعري : " مقالات الإسلاميين " ، ص٣٣ ، ص٢٠٨ .
(١١٤) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص٧٧ .

(١١٥) لم يكف أغلب الباحثين الغربيين ، قديمًا وحديثًا ، عن محاولاتهم المستمرة لردّ بعض النصوص الدينية الموحاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى أصول عبرانية أو لالتماس مقاربات بين النص القرآني أو نصّ الحديث وبين نصوص الديانة العبرانية ، وهو أمرٌ يدفعه القرآن الكريم ذاته مقرراً مصدره الإلهي المتعالي ، وأن ما بلَّغه النبي صلى الله عليه وسلم عن ربِّه إن هو إلا وحي يوحى علّمه شديد القُوى وأنه ختام الوحي وما هو بقول بشر . (المترجم)

المقابل للفظ العبرى Selem ، بمعنى تشبيهى . وأخيراً ، فإن أولئك المسلمين الذين أخذوا لفظ " صورة " الوارد فى آيتى سفر " التكوين " (٢٦ ، ٢٧) بمعنى تشبيهى قد **خففوا من تصوراتهم** المشبِّهة لله بأن قالوا ، على حد تعبير أحدهم ، " إن الله جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء " .

فى ضوء هذا كله ، فعندما يشير " ابن ميمون " إلى " ناس " " ظنُّوا " أن لفظ " صورة" الوارد فى قصة خلق آدم فى سفر " التكوين " (الآية ٢٦) يجب أن يؤخذ بمعنى تشبيهى ، فإن الناس المشار إليهم هنا هم مسلمون ؛ وعندما يقول أيضًا إن هؤلاء الناس سلَّموا بأن الله أكثر وأبهى [الأجسام] ومادته أيضًا ليست بلحم ولا دم ، فإن الإشارة هى إلى ما سلَّم به أولئك المسلمين الذين أخذوا لفظ " الصورة " الوارد فى قصة خلق آدم بمعنى تشبيهى ؛ وعندما يستمر فى الاحتجاج بأنه حتى لفظ **الشَّبه** Likeness (demut) لا ينبغى أن يؤخذ بمعنى تشبيهى فإن احتجاجه هذا موجه هنا إلى " ابن حزم " . و " الناس " الذين أوَّلوا الآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين " على نحو تشبيهى لا يمكن ردُّ تأويلهم إلى مصادر يهودية . كما لا يمكن افتراض أن تأويلاً كهذا للآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين " قد انتقل شفاهة منسوبًا إلى بعض اليهود ، لأن " ابن ميمون " عندما كان يتناول أمرًا ما انتقل إليه شفاهة فإنه عادة ما كان يقول ذلك(١١٦) .

(١١٦) انظر : ابن ميمون : " دلالة الحائرين " ، حـ١ ، فصل ٢ . ونص عبارة " ابن ميمون " هنا هو : " **صورة ومثال** : قد ظنَّ الناس أن الصورة فى اللسان العبرانى يدلّ على شكل الشىء وتخطيطه فودّى ذلك إلى التجسيم المحض لقوله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا وظنُّوا أن الله على صورة إنسان أعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إنْ فارقوا هذا الاعتقاد كذَّبوا النص بل يعدمون الإله ، إنْ لم يكن جسما ذا وجه ويد مثلهم فى الشكل والتخطيط ، لكنه أكبر وأبهى بزعمهم ، ومادته أيضًا ليست بدم ولحم . هذه غاية مارأوا أن يكون تنزيها فى حق الله " . (ص٢٢ من نشر آتاى) .
ولاندرى السبب الذى يجعل من غير الممكن افتراض أن يكون تفسير الآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين" تفسير تشبيهيا حرفيا قد انتقل إلى " ابن ميمون " شفاهة أو روى له منسوبا إلى بعضهم أو قرأه فى كتابات لهم سبقت . إن كل حجة " ولفسون " على ذلك أن " ابن ميمون " نفسه لم يقل لنا إن هذا التفسير انتقل إليه شفاهة ! وتلك حُجة واهية ؛ فليس صمت " ابن ميمون " عن قول ذلك ، أو حتى معرفته به ، دليل على عدم حدوثه ! (المترجم)

على أية حال ، فإن الإشارة إلى بعض أفراد من اليهود بأنهم – إما أنهم شكُّوا فى لاجسمانية الله أو أنهم أنكروها صراحة – قد جاءت فى كتاب " ابن ميمون " ma'mar tehiyyat ha-Metim المؤلَّف حوالى سنة ١١٩٠م إجابة على بعض منتقدى كتابه Meshneh Torah[١١٧] . والفقرة التى عرضت للمسألة تقرأ على هذا النحو : " لقدَ قابلنا منْ كان يُنظر إليه على أنه من علماء اليهود ، ووالله الأزلى ! لقد كان عارفًا الشريعة وشارك منذ شبابه ، كما زعم ، فى مناقشات حول الشريعة ، ومع ذلك كان لا يزال فى شك حول ما إذا كان الله جسماً ، له عين ، ويد ، وقدم وأحشاء ، كما ذُكر فى بعض آيات الكتاب المقدّس ، أو فيما إذا كان الله ليس جسمًا . وفضلاً عن ذلك ، كان هناك آخرون من بين منْ قابلتهم من أهل البلاد يجزمون بأن الله جسم ويعلنون أن منْ ينُكر هذا لا يكون مؤمنًا ويطلقون عليه الألفاظ العبرية العديدة التى تطلق على الزنديق heretic ويأخذون **عبارات الربانيين** rabbis المشبِّهة بمعناها الحرفى . وأمور مماثلة سمعتها من رجال لم ألتق بهم "[١١٨] .

فى هذه الفقرة فإن الحائر الذى يعارض تنزيه الله عن الجسمية والذى يقف فى مواجهة أولئك " الآخرين من أهل بعض البلاد " ، كان بلا شك من مواطنى " ابن ميمون " الذى قَدم لزيارته فى الفسطاط من مدينة أخرى من مدن مصر . والدهشة التى يظهرها " ابن ميمون " من اعتقاد مَنْ له شهرة فى معرفة قانون الشريعة اليهودية بمثل هذا الرأى هى إشارة إلى أن " ابن ميمون " قد شَكَّ فى أن يكون زائره وقع ضحية لتأثير خارجي . وبالمثل ، يمكن أن نفترض أن يكون المعارضون الآخرون لتنزيه الله عن الجسمانية فى هذا النص هم يهود من بلاد إسلامية ، وعلى الرغم من أنه لا يوجد ما يدعم مثل هذا الافتراض إلاّ أن كل معارضة واجهها " ابن ميمون " حتى ذلك لوقت

(١١٧) من اللافت للنظر أن هذا يتناقض مع فقرة المؤلف السابقة بأسرها التى اجتهد فيها أن يثبت أن إشارة " ابن ميمون " إلى بعض " الناس " كانت إلى أناس من المسلمين وليسوا يهودًا ! . (المترجم)

(١١٨) Ma'amar Tehiyyat ha - Metim (Kobes 11, p. 8a; ed. Finkel, s3-4). وهذه شهادة أيضًا من " ابن ميمون " نفسه تنقض ما حاول ولفسون إثباته عن إرجاع التشبيه إلى المسلمين لا إلى اليهود أصلاً . (المترجم)

كانت قد جاءته من يهود في أقطار إسلامية . ومن المؤكد أنه لم يكن يقصد بهؤلاء " الآخرين من بين أهل بعض البلاد " أولئك الزوار الذين يمدحهم حين يتحدث عنهم في رسالته إلى " صموئيل بن طبّون " Samuel Ibn Tibbon[١١٩] . وكون يهود البلاد الإسلامية ليسوا جميعًا بمنأى عن التأثر بالإسلام في الأمور الدينية هو أمر يمكن أن نستنتجه من " ابن ميمون " نفسه في ردِّه على رسالة الربِّي " فنحاص بن مسلَّم " Phi-nehas b. Mesullam السكندري[١٢٠] .

بيد أنه سيلاحظ إنه على حين توجد معارضة لعدم تناول " ابن ميمون " لمسألة بعث الأجساد في " تثنية التوراة " Mishneh Torah مثلما توجد معارضة لوصفه للحياة الأخرى بأنها غير جسمانية ، وهو ما ظهر في كتابته صراحة[١٢١] ، فإن معارضة إنكاره لجسمانية الله كانت قد ذاعت شفاهة فحسب . ويشير " ابن ميمون " إلى ذلك بمجرد قوله " ظنَّ بعض الناس " أو " قابلنا من قبل بعض .. مَنْ كان في شك " أو " آخرون ... ممنْ قابلته قد استخلص قطعًا " . ومن الواضح أنه لا واحد ، ولا واحد ذو منزلة رفيعة بالتأكيد قد جرؤ أن يعارض في كتابته صراحة الاعتقاد بتنزيه الله عن الجسمانية كما لا نجد حتى الآن من يدافع عن الاعتقاد بجسمانية الله أو حتى على الأقل مَنْ يتغاضى عن هذا الاعتقاد .

وأول من جرؤ صراحة في كتابته على معارضة الاعتقاد بلاجسمانية الله وعلى التغاضي ، إنْ لم يكن على الدفاع مباشرة ، عن جسمانية الله كان هو الربِّي الشهير " إبراهيم بن داوود البوسكيري[١٢٢] " Rabbi Abraham ben David of Posquiéres .

(١١٩) Iggerot ha - Rambam (Kobes 11,p.27a).
وهذه الرسالة كتبت في سنة ١١٩٩م .

(١٢٠) Teshubotha - Rambam 140 (Kobes 1,p. 25b) .

(١٢١) Ma'amar Tehiyyat ha - Metim (Kobes 11, pp. 8 b, 8 d, ed. Finkel, 10,16,17) .

(١٢٢) **إبراهيم بن داوود البوسكيري** ، الشهير بـ " راباد " Ravad (١١٢٥-١١٩٨م) : فرنسي ، من أشهر علماء " التلمود " في عصره والحُجة الربانية الشهيرة . قُبلت آراؤه في الأجيال التالية ..جُمعت ردوده في كتاب Temim Deim وأصبح شهيرًا بكتابه Hassagot الذي انتقد فيه كتاب " ابن ميمون " " تثنية= التوراة " لأنه كان يعتقد أنه قد يحلُّ محلَّ دراسة التلمود . وله انتقادات كذلك على " الفاسي " Alfasi و " زراحيًا بن إسحاق اللاوي " Zerahiah ben Isaac halevi . (المترجم)

ففى هجومه المشاكس على كتاب " ابن ميمون " " تثنية التوراة " الذى أُلِّف بعد سنة ١١٩٣م[١٢٢أ] ، يقول ، معلِّقًا على إدراج " ابن ميمون " فى قائمة الهراطقة ‹ الزنادقة › التى أوردها " منْ يقول إن الله واحد لكنه جسم وذو هيئة : " لماذا يُسمَّى مثل هذا الشخص زنديقًا heretic عندما يكون هناك أناس كثيرون أعظم منه وأحسن قد تابعوا مثل هذا التصور (mahashabah) عن الله لكونه مطابقًا لما رأوه فى " الكتاب المقدس " أو حتى لكونه أكثر قبولاً فى العقل مما كانوا قد رأوه فى كلمات " الأجادوت " Agadot التى تثير دهشة العقول ؟ "[١٢٣] .

أتخيَّل لو أنه طُلب من الرِّبى البوسكيرى على سبيل التحدى أن يُسمِّى لنا واحداً اعترف صراحة باعتقاده بجسمانية الله فلسوف يصعب عليه ذلك لكى يجعل عبارته سليمة . وهل ينبغى علينا الزعم بأن تعبير " تابعوا مثل هذا التصور عن الله " ، والذى كان قد استخدمه عمداً ليشير إلى أنه « على حين لا يوجد فى " اليهود " منْ قال صراحة إن الله جسم ، فلا يزال هنالك كثيرون ، ليسوا فلاسفة مثل " ابن ميمون " ، لم يستطيعوا إلا أن يتصوروا الله بعقولهم ، على أنه موجود جسمى ، ثم ما هو السبب الذى دفعه إلى الزعم بأن " ابن ميمون " سوف يلصق تهمة الهرطقة heresy بمن يذهب إلى مجرد تصور الله جسمًا بدون أن يكون " ابن ميمون " قد قال بذلك فعلاً ؟ أو لم يستخدم " ابن ميمون " تعبير " أى واحد يقول "[١٢٤] ؟ وفى الحقيقة ، كما بينت فى موضع آخر ، إن مجرد تصور الله جسمًا بالنسبة لمن لا يقوى على تصور وجود أى

(١٢٢أ) انظر : . H. Gross, "R.Abraham b. David aus Posquiéres, MGWJ, 23:20, n.2(1874)

(١٢٣) Hassagot on Mishneh Torah : Madda', Teshubah 111, 7 .

ولفظ hameshabbetot يستخدمه " راباد " Rabad « أى : إبراهيم بن داوود البوسكيرى » هنا طبقا لمماثلة استخدام لفظ Shibbushim عند " يهودا بن طبون " Judah Ibn Tibbon فى ترجمته العبرية لسعديا ، أى بمعنى اختلاط العقل وإحداث الشك والدهشة .

انظر : . Emunot ve - De'ot, Hakdamah 2, 3; 1v, 6

ومن ثَمَّ جاءت ترجمتى بمعنى " التى تثير دهشة العقول " Which set minds awondering .

(١٢٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٩٩ .

شيء لا جسماني incorporeal لا يُنظر إليه ، كما وصف " ابن ميمون " ذلك بنفسه ، على أنه هرطقة(١٢٥) .

أيمكن أن يخطر ببالنا إذن أن تكون إشارة الربّي إلى " أناس كثيرون أعظم منه وأحسن " هي إلى بعض المؤلفين والكُهّان اللاحقين على عصر التلمود المعروفين لديه ، والذين ، وهم يتابعون " الكتاب المقدّس " و " أجادوت التلمود " Agadot the Talmoud، لم يتردّدوا في استخدام أوصاف تشبيهية عن الله ، وما السبب الذي دفعه إلى الزعم بأن مثل هذه الأوصاف تشير إلى اعتقاد بجسمانية الله ؟ ولماذا لم يزعم أن أولئك المؤلفين والكُهّان ، بسبب تأويلهم للأوصاف التشبيهية في " الكتاب المقدس " وبسبب فهمهم للأجادوت التلمودي فهما مجازيا ، كانوا قد وصفوا الله أيضًا وصفًا تشبيهيًا بمعنى مجازي ؟ ألم يقل " سعديا " ، وهو يقتبس من كتاب كان معروفًا له من غير شك، إن التشبيه الموجود في " التلمود " مثل ذلك الموجود في " شعر قوما " كذلك يجب أن يؤخذ مأخذا مجازيا ، وحتى تلك التشبيهات الموجودة في " الكتاب المقدس " فإن الأمر بالنسبة لها أيضًا سواء(١٢٦) .

ولو طُلب ثانية من الربّي البوسكيري على سبيل التحدّي أن يقول ما إذا كان هو نفسه يعتقد أن الله جسم ، فلربما كان قادرًا ، إذن ، وحتى دون تذكر " ترتوليان "(١٢٧) Tertullian المسيحي أو المتكلمين المسلمين(١٢٨) ، وبوحي من فطنته الخاصة ، على مجرد بيان أن ما جاء في الكتاب المقدّس من عدم مثلية الله إنما كان يُقصد به فحسب

(١٢٥) انظر بحثي بعنوان : Maimonides on the unity and incorporeality of God, J Q R, n.s., 56:112 - 136(1965) .

(١٢٦) Perush sefer Yeṣirah by Judah b. Barazillai, pp.20-21, 34 . وهناك تفسير مماثل للنزعة التشبيهية الموجودة في كتاب " شعر قوما " ، يقترحه " يهودا اللاوي Judah Ha-levi في كتابه Cuzari . (1v, 3end) . وقد شكّ " سعديا " ، كما أورد Judah b.Brazillai في (Perush, p.21,11.16-22) ، في أن يكون الربّي إسماعيل هو مؤلف " شعرُ قوما " ، وكان " ابن ميمون " على يقين من أن مؤلفه ليس هو الربّي إسماعيل ، وأعلن أنه بدون ريب من تأليف واحد من وعّاظ اليهود البيزنطيين " .
(Teshubot ha - Rambam 373, p. 343(ed.Freimann)).

(١٢٧) adv, Prax. 7{PL.2, 162c} .

(١٢٨) انظر فيما سبق الحواشي ٧٠-٧٢ .

أن الله جسم لا كالأجسام(١٢٩) . لكن ما السبب الذى كان لديه هنا أيضًا للـزعـم بأن " ابن ميمون " ، الذى استخلص من تعاليم " الكتاب المقدس " لاجسمانية الله وعدم مثليته لشيء من الأشياء ، قد أدرج ضمن طوائف الزنادقة الخمس عنده منْ قال إن الله جسم لا كالأجسام . إن " ابن ميمون " ، فى الحقيقة ، وكما بينت فى موضع آخر ، لم يلصق تهمة الزندقة بتأكيد أن الله جسم لا كالأجسام ، لكنه كان يرى فحسب أن لفظ " الجسم " مستخدم بمعنى ملتبس(١٣٠) . وعلى ذلك ، فمن المعقول أكثر أن نفترض أنه لو كان الربى البوسكيرى عرضة للتحدى على هذا النحو فلسوف يعترف بأمانة وصراحة أنه لم يكن يعتقد أن الله جسم . وأخيراً ، رأينا أثناء المجادلة حول كتاب " دلالة الحائرين " أنه لم يدافع أى من ممثلى اليهودية الثقاة عن اعتقاد جسمانية إله ، ولا حتى أولئك المعارضين لتأويل " ابن ميمون " الفلسفى للتشبيهات الواردة فى آيات " الكتاب المقدس " وفى تعاليم التلمود **Talmudic Lore**. وعندما وصلت شائعات إلى الرِّبيين الفرنسيين المنتسبين إلى نحميا **Nahmanides of French rabbis** الذين اعترضوا على عبارة معيّنة " لابن ميمون " فإنه جادلهم برفق وأظهر لهم بأدب أنهم كانوا على خطأ ، وبعد ذلك لم يسمع عن اعتراضهم شيء ما(١٣١) . وليس هناك موجب لافتراض أن تأكيد " موسى تاكيو " **Moses Taku** الشديد لاعتقاده بحَرْفيّة التشبية الأجادى **Agadic** قد وجد له أتباعًا بين الرَّبانيين الألمان ، على الرغم من أنهم ربما وافقوا ضمنا بسذاجتهم الفلسفيّة على إدانة تأويل التشبيهات عند " ابن ميمون " وغيره طالما كانت هذه التأويلات ، التى ذكرها " موسى تاكيو " ، مستندة كلها < عند أصحابها > إلى الفلسفة .

إن " سليمان "(١٣٢) من مواطنى مونبلييه **Solomon of Montpellier** وتلميذه " داوود بن شاؤول " **David ben Saul** اللذين يجهلان الفلسفة وأعلنا فى أول فورة

(١٢٩) تمت محاولات عديدة لتفسير ما كان يقصده إبراهيم بن داوود من عبارته ، وجُملةٌ من هذه المحاولات نجدها فى كتاب :. I.Twersky, Rabad of Posquiéres(1962),pp.282-286

(١٣٠) انظر الإحالة فى الحاشية رقم ٩٩ .

(١٣١) Iggeret ha - Ramban in Iggerot Kena'ot (Kobes 111, pp. 9d-10A) .

(١٣٢) Ketab Tamin in Osar Nehmad 111, 1860, pp. 58 ff.

لمعارضتهما " لابن ميمون " عن اعتقادهما الكامل بحرفية كل ما جاء في الأجادوت التلمودية ، بما في ذلك حرفيّة الألفاظ التجسيمية المستخدمة في الوصف الأجادى Agadic لله(١٣٣) ، قد شجبا هذا الموقف فيما بعد واحتجا صراحة بأنهما بعيدان كل البعد عن تصور أن لله شبها أو صورة أو يدا أو قدما أو أية أعضاء أخرى مما هو مذكور في " الكتاب المقدس " ، وأنهما لم يُعبِّرا عن رأى كهذا أبداً كما لم تطرأ على عقلهما أى فكرة من هذا القبيل(١٣٤) . وربما وجدنا الرِّبى البوسكيرى قد أعلن ، بترفع أكثر فيما يحتمل ، لكن باستقامة أكثر في الآن نفسه ، أن " أناسا كثيرين ، حتى أعظم منى وأفضل ، عبروا بتهور في أغلب الأحيان وقالوا بأشياء تراجعوا عنها فيما بعد " .

(١٣٣) Milhamot ha - Shem by Abraham Maimonides in Iggerot Kena'at (Kobes 111,pp.17a-18a) .

(١٣٤) Ibid., p. 19 c .

الفصل الثانى

الصفات الإلهية

(١) الصفات الإلهية عند المسلمين والتثليث المسيحى[١]

استنادا إلى ما يروى عن التعاليم التى عارضها "واصل بن عطاء" (٧٤٨٦م) ،[٢] ظهر فى الإسلام منذ بداية النصف الأول من القرن الثامن الميلادى الاعتقاد بأن بعض الألفاظ التى تنسب إلى الله فى القرآن تعبّر عن كيانات حقيقية لا جسمانية موجودة فى ذات الله تعالى منذ الأزل. ولا يوجد فى القرآن ما يضمن صحة اعتقاد كهذا. ولا يوجد كذلك أيضا ما يضمن أنه قد انبثق تلقائيا – فى تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام– ذلك النوع من الاستدلال الذى حاول به المتكلمون المسلمون فيما بعد أن يدافعوا عنه ضد المعارضين له. يمكن فحسب تفسير ظهور ذلك الاعتقاد فى ذلك الوقت على أساس من الخضوع لمؤثر من المؤثرات الخارجية. وكان مثل هذا المؤثر الخارجى إما أنه "فلسفة اليونان" أو "اليهودية" أو"المسيحية". وهنا لدينا شهادة "الشهرستانى" بأن مشكلة الصفات لم تكن خضعت لتأثير الفلسفة اليونانية عند أتباع واصل، إلاّ فيما بعد .[٣]

(١) إعادة لما سبق نشره مع إضافات كثيرة فى : .The Harvard Theological Review, 49: 1-18 (1956)

(٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣١. وفى ذلك يقول "الشهرستانى" عن "الواصلية" – أتباع واصل بن عطاء – : إن القاعدة الأولى عندهم " القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقُدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقالة فى بدوها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ... وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رده جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجُبائى أو حالتان كما قال أبو هاشم وميل أبى الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة". ("الملل والنحل"، ص٣١ – ٣٢) . كما بيّن الشهرستانى أنه " كانت بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات . وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قول إقناعى ويسمّون الصفاتية. فمن مثبتٍ صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ومن مشبِّه صفاته بصفات الخلق وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسُّنة". (ص١٩ – ٢٠) . (المترجم)

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩ . وانظر : .Horten, systeme, p. 133

ويجب استبعاد تأثير "اليهودية" كذلك، لأن نمط "اليهودية" التى كان الإسلام على صلة مباشرة بها فى ذلك الوقت لم تكن تعاليمه مشتملة على شىء يمكن أن يكون ملهما لذلك الاعتقاد الجديد. ويمكن، بعملية استبعاد على هذا النحو، افتراض أن المسيحية كانت هى ذلك المؤثر الخارجي.

إن اقتراح أصل مسيحى للاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية يوجد فى مناقشة تلك المشكلة فى تراث تلك الفترة عندما كانت لا تزال المشكلة فيها حيَّةً. فالاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية، فى نظر المعارضين له، كان مماثلا لعقيدة التثليث المسيحية. وفى حديث "أبى الفرج" المعروف بـ"ابن العبرى" **Bar Hebraeus** عن المعتزلة – الذين أنكروا حقيقة الصفات الإلهية – يقول إنهم "تجنبوا أقانيم النصارى"،[٤] مما يعنى أن الاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية يدفع المرء، بطريق غير مباشر، إلى الاعتقاد بالتثليث المسيحى. وبالمثل، يروى "عضد الدين الإيجى" أن المعتزلة قد اتهموا مثبتى الصفات الإلهية بأنهم وقعوا فى خطأ الاعتقاد المسيحى بالتثليث.[٥] ومن قبل هذين المؤلفين، نجد من بين اليهود "داوود المقمص"،[٦] و"سعديا"،[٧] و"يوسف البصير"،[٨] و"ابن ميمون"،[٩] عندما تذكر النظرية الإسلامية فى الصفات فإنهم يقارنون بينها وبين نظرية التثليث المسيحية، وهم يعكسون فى ذلك بوضوح مصادر إسلامية أسبق. على هذا النحو، يجب علينا أن نبحث فى نظرية التثليث المسيحية عن أصل للنظرية الإسلامية فى الصفات.

(٤) E. Pocock, specimmen Historiae Arabum sive Gregorii Abul Faragii Malatiensis de origine et Moribus Arabum (1650), p. 19, 1.12.
أشار إليه Munk فى كتابه : Guide des Egarés, 1. p. 180, n. 1.

(٥) المصدر السابق. والاقتباس من كتاب "المواقف فى علم الكلام" للإيجى، أشار إليه "مونك" في نشرته لكتاب "دلالة الحائرين"، ص ١٨١.

(٦) مقتبس من كتابه : "Ishrūn Maḳalāt" فى Judah b.Brazillai, Perush sefer yeşirah, p.79.

(٧) سعديا : "الأمانات والاعتقادات"، ص ٨٦.

(٨) انظر : P.F.Frank, Ein Mu,tazilitischen Kalam aus dem loten Jahrhundert (1872), pp. 15 and 28.

(٩) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" جـ١ فصل ٥٠.

غير أنه لايمكن أن تؤخذ كلمات الخصوم دائما على علاّتها بالمعنى الظاهر، فالخصوم، في أمور الدين على وجه الخصوص، عادة ما يتّهم الواحد منهم الآخر في مسائل لا تكون بالضرورة موجبة للاتهام. ولو كان لنا أن نزعم، على أساس ما قاله خصوم العقيدة، أن النظرية الإسلامية في الصفات قد استمدت أصلها من العقيدة المسيحية في التثليث، فعلينا أن نجد دليلا خارجيا ما يدعم ذلك الزعم. ولسوف يكون علينا أن نجد على وجه الخصوص سببا منطقيا، أو على الأقل دافعا سيكلوجيا، لنفسر كيف حدث أن بدأ المسلمون بنفي صريح لعقيدة التثليث المسيحية، التي تعارض التوحيد، ثم استعاضوا عنها بعقيدة كانت تتضمن حقا نفس المشكلة التي تشتمل عليها عقيدة التثليث. والقول بأنهم فعلوا ذلك لمجرد تقليد العقيدة المسيحية لن يكون شافيا. فمن الممكن أن يستخدم التقليد تفسيرًا في الحالة التي يوجد فيها اعتقاد مسيحي معين، له ما يشابهه أيضا في الإسلام أو على الأقل ليس له ما يعارضه مباشرة، ويكون قد وجد طريقه إلى الإسلام. ولايمكن استخدام التقليد تفسيرًا في الحالة الراهنة، ولم يكن قد وجد شيء مشابه في الإسلام لعقيدة التثليث، وخاصة عندما تكون هذه العقيدة، فضلا عن ذلك، قد رفضت صراحة. وكذلك، أيضا، فإن الأفكار تمتطي ظهر الألفاظ، وبذلك عندما تنتقل فكرة ما من لغة إلى لغة أخرى علينا أن نتوقع أيضا انتقال بعض الألفاظ الأساسية إما بطريق الترجمة أو برسم اللفظ بحروف اللغة الأخرى transliteration أو بطريق الترجمة الخاطئة كما يحدث في بعض الأحيان. فهل نستطيع، إذن، أن نجد لفظًا مستخدمًا في عقيدة الصفات الإسلامية يمكن ردُّه إلى لفظ من ألفاظ عقيدة التثليث المسيحية؟

وإذ نبدأ فنزعم على ذلك أن عقيدة الصفات الإسلامية ربما تكون قد نبعت أصلا من عقيدة التثليث المسيحية، فإننا سنحاول أولا أن نجد دليلا خارجيا على ذلك الزعم ثم نحاول من بعد أن نجد تفسيرا منطقيا للانتقال من عقيدة التثليث المسيحية إلى عقيدة الصفات الإسلامية.

أولا سوف نختار الدليل القائم على الاصطلاح terminology .

يستخدم من بداية مشكلة الصفات الإلهية فى الإسلام لفظان عربيان للتعبير عما نسميه صفة، هما:

١ - لفظ "معنى". ٢ - لفظ "صفة". وهكذا، يُقال، فيما يُروى عن أول حدوث المشكلة، إن "واصل" زعم فى معارضته لأولئك الذين سلَّموا بثبوت الصفات، أن "مَنْ أثبت "معنى" و"صفة" قديمة فقد أثبت إلهين".[١٠] لو أن هناك شيئًا من الحقيقة، إذن، فى الزعم الأولانى apriori بأن عقيدة الصفات صدرت عن عقيدة التثليث، فلسوف يكون لدينا الحق فى أن نتوقع أن هذين اللفظين الأساسيين المستخدمَيْن فى عقيدة الصفات يعكسان لفظيْن أساسيين مماثلين فى عقيدة التثليث : لفظين ربما كانا قد أُستخدما بطريق الصدفة عند المسيحيين الناطقين بالعربية أثناء مناقشاتهم مع المسلمين وربما لم يكونا أفضل لفظين مختاريْن، غير أنه لايزال بالإمكان ردهما إلى ما يطابقهما من ألفاظ يونانية أُحسن استخدامها فى صياغة عقيدة التثليث.

إن للفظ "معنى" فى اللغة العربية، من بين دلالاته العديدة،[١١] المعنى العام كذلك لـ"شيء" thing، فلفظ "معنى" يستخدم مكافئا للفظ "شيء". وعلى هذا فإن لفظى: "معنى" و "شيء" يستخدمان على السواء ترجمة للفظ اليونانى pragma (أى: "شيء" thing)، فى أعمال أرسطو المنقولة إلى العربية - نجد لفظ "معنى" عند "إسحاق بن حنين"[١٢]

(١٠) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣١.

(١١) هنا أمثلة على ترجمة لفظ "معنى" فى قول "واصل" الذى اقتبسناه فيما سبق:
Haarbrücker, 1, p. 45: "Begriff"; Horten, Systeme, p. 132: "geistige Realitat (Mana, Idee);
وانظر أيضا: Horten, "Was bedeutet Ma'nā als philosophischer Terminus", ZDMG, 64 : 391 - 396 (1910); Sweetman, Islam and Christian Theology, 1, 2 (1947), p. 232: "meaning", "nature..." بمعنى حقيقية الشيء أو ذاتيته.

(١٢) De Interpr., 1, 16a, 7 and 7, 17a, 38. وانظر النص العربى فى: Die Hermenutik der Aristoteles in der arabischen uebersetzung des Isḥāk ibn Ḥonein, ed. Isidor Pollak : Organon Aristotelis in versione Arabica antiqua, ed. Badawi).

ولفظ "شيء" عند مترجمين آخرين، وربما من بينهم إسحاق بن حنين نفسه.[١٣]
والحاصل أنه يُستخدم في المسيحية أيضا لفظ "أشياء" Things (res و πραγματα)،
بالإضافة إلى لفظ "أقانيم" "hypostases" υποστασεις ، و"أشخاص" (personae
و προσωπα) ، وصفا للأشخاص الثلاثة في "الثالوث" تأكيدا لوجودها الفعلي.
وعلى هذا يصف "أوريجن" Origen[١٤]، الذي يكتب باليونانية وهو أحد اثنين من آباء
الكنيسة حاولا للمرة الأولى صياغة نظرية التثليث في لغة فلسفية، يصف "الأب" والابن"
بأنهما "شيئان" بالأقانيم"،[١٥] و"ترتوليان"، وهو يكتب باللاتينية يحتج بأن الكلمة
the word ليست "صوتا ونطقا بالفم" ولكنها بالأحرى "شيء" (res) و"شخص"،[١٦] على
حين يصف كل شخص من الأشخاص الثلاثة بأنه "شيء جوهري" (res substantiva).[١٧]
ومع أن لفظ "براجما" pragma لم ينجح في أن يصبح لفظا اصطلاحيا يشير إلى
أعضاء الثالوث فإن استعماله لم يختف بالكلية. ونجده يستخدم في الـ Formula Prolixa

(١٣) Anal. Pri. 11, 27, 70a, 32; Top. 1,5. 102a; De Soph. Elen., 16, 175a, 8.
وانظر النص العربي في كتاب "منطق أرسطو" نشرة بدوي Metaph. v, 29, 1024 b 17
(انظر النص العربي : "تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد"، نشرة بويج ١٩٣٨ - ١٩٤٨)، Dal, t. 34, p.
684, 7. 5. والترجمة العربية للنص التي يشرحها ابن رشد ربما تكون من عمل إسحاق بن حنين (انظر:
Steinschneider, Die arabischen uberstzungen aus dem Greichischen, 35 (59).

(١٤) **أوريجن:** (١٨٥ - ٢٥٤م) لاهوتي وناقد للكتاب المقدس. عُين أسقفا على الاسكندرية وخلف كليمنت
Clement في رئاسة مدرسة اللاهوت الإسكندرانية . سافر إلى إيطاليا وبلاد العرب وفلسطين وكانت
حياته مفعمة بالأحداث والمصاعب. بعد عزله وطرده من الكهنوت لجأ إلى قيصارية Caesarea سنة ٢٣١
وأنشأ مدرسة أصبحت شهيرة وفي سنة ٢٥٠ تعرض للاضطهاد والسجن والتعذيب. كان كاتبا غزير
الإنتاج وكثير من أعماله مفقود وبعضها بقي في ترجمات فقط. له نظرية في التفسير بالمجاز أصبحت من
بعد تميّز مدرسة التفسير بالإسكندرية. مؤلفه الرئيسي Xexapla في نقد الكتاب المقدس ، وكتابه
اللاهوتي "عن المبادئ" De principiis يشتمل على أمور العقيدة. كتاباته في الزهد والحث على
الاستشهاد كان لها صدى واسع. كتب دفاعا ضد "كلسيوس" Celsius، وكان يرى أن الوحدانية في
معناها الأكمل تُفهم من الله الأب أما الابن فهو أقل في الألوهية. وأكد أزلية الخلق وخلاص كل المخلوقات
في يوم الدينونة. (المترجم)

(١٥) Cont. Cels. v111, 12 (P G11, 1533c).

(١٦) Adv. Prax. 7 (PL2, 162 AB).

(١٧) Ibid., 26 (PL2, 189B).

لمجمع أنطاكية عام ٣٤٣م كمكافئ للفظ prosopon،[١٨] وبالمثل نجد "أثانا سيوس" Athanasius[١٩] يستخدمه مكافئا للفظ prosopon .[٢٠] ويستخدمه "باسليوس" Basil[٢١] مكان لفظ "الأقانيم" hypostasis،[٢٢] ويستخدمه "كيرلس" Cyril الإسكندراني[٢٣] مكافئا للفظ "الأقانيم".[٢٤] غير أن ما له أهمية خاصة لمقصدنا هنا هو أن "تيودور أبو قُرّة" Theodore Abucara، يصف ، في مؤلَّف له مكتوبٌ بالعربية أصلا وإن يكن غير موجود الآن إلاّ باليونانية فحسب، كل شخص من الأشخاص الثلاثة في "الثالوث" بأنه پراجما Pragma،[٢٥] وهو ما يعكس بوضوح تام إما لفظ "الشيء" أو لفظ "المعنى"

(١٨) انظر: A.Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der altern kirche, §159, 1v :

(١٩) **القديس أثاناسيوس** St. Athanasius (٢٩٣ – ٣٧٣م) :
من آباء الكنيسة اليونان . ظل لفترة طويلة من حياته معارضًا للأريوسية. عُرف عنه أنه من المجادلين الأقوياء وأنه أيضا "أبُ الأرثوذكسية" من أوائل الذين اشتغلوا بدراسة اللاهوت. شارك في مجمع نيقية سنة ٣٢٥ باعتباره بطريرك الإسكندرية ودافع عن ألوهية المسيح وحكم على آريوس بالكفر والطرد من الكنيسة. وقد رفض إطاعة أمر الإمبراطور ليعيد أريوس إلى سابق مكانته. (المترجم).

(٢٠) De Synodis 26, IV (PG 26, 729B), 26 v 111 (732 C).

(٢١) **القديس باسليوس (الكبير)** (٣٣٠– ٣٧٩م). أحد الآباء الكابادوكيانيين. كان أخا للقديس "جريجوري النيسي". أتقن الثقافتين الوثنية والمسيحية. تنسَّك بالقرب من قيصرية الجديدة في سنة ٣٥٨ وترك خلوته للدفاع عن العقيدة الأرثوذكسية ضد الإمبراطور الأريوسي فالينس Valens. وفي سنة ٣٧٠ أصبح أسقفا على قيصرية في كبادوكيا. تضمنت كتاباته مجموعة كبيرة من الرسائل منها رسالة عن "روح القدس" وثلاث كتب ضد إيونوميوس Eunomius زعيم الأريوسيين المتطرفين. ويُعزى إليه القضاء على الأريوسيين بعد مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م. كان يملك موهبة كبيرة على التنظيم، وأثر كثيرا على حركة الرهبنة من بعده. (المترجم)

(٢٢) Homilia xvi, 4 (PG 31, 480 C), xxiv (604D); Epist. 210, 4 (PG. 32, 773 B).

(٢٣) **القديس كيرلس الإسكندراني** (٣٧٦– ٤٤٤م). روماني من أتباع الكنيسة الكاثوليكية. كان أسقفا على الإسكندرية في سنة ٤١٢. دافع عن الأرثوذكسية بقوة واضطهد المبتدعة وطرد اليهود من الإسكندرية. عارض النساطرة، وترأس مجمع "إيفسيوس" Ephesus الذى أدان "نسطور" بالهرطقة. (المترجم)

(٢٤) Apologeticus Contre Theodoretum, pro xii Capitibus, 1(PG 76, 396 C).

(٢٥) Opuscula (PG 97, 1480 B). لا يوجد ما يوازى هذا الاقتباس في المؤلفات العربية لأبى قُرَّة: (P. Constantin (Les oeuvres Arabes de Theodore Aboucara, Beyrouth, 1904)، وانظر تحليل التوازيات بين تلك الأعمال العربية والأعمال اليونانية "opuscula" في: G. Graf, "Die arabischen Schrifften des Abu Qurra" Forschungen Zur Christlichen Literatur - und Dogmen geschichte, 10; 67- 78 (1910) . واللفظان الاصلاحيان المستخدمان في هذه المؤلفات العربية هما: "أقانيم" و"وجوب" (انظر .Ibid., p. 32).

على نحو ما يُفهم في العربية. وإذن فلدينا الحق، في الاعتقاد بأنه منذ بداية القرن التاسع الميلادى، وهو زمن قيام المعتزلة، استخدم المسيحيون الذى عاشوا فى ظل الحكم الإسلامى لفظ "براجماتا" Pragmata بدلا من لفظ "الأقانيم" hypostasis ولفظ أشخاص prosopa، أو إلى جانبهما، فى وصف أعضاء الثالوث وترجموا لفظ pragmata إلى العربية، متأثرين بعقيدة "التثليث" المسيحية، بـ"الأشياء" أو بـ"المعاني". وتبعا لهذا فمن المعقول أيضا الزعم بأنه عندما قدَّم أهل السلف من المسلمين عقيدتهم فى ثبوت الصفات وأطلقوا على كل صفة لفظ "معنى" فإنهم كانوا يستخدمونه على أنه مكافئ للفظ "شيء"، أى بمعنى: "الشيء".

والدليل على أن لفظ "معنى" فى عقيدة الصفات عند المسلمين كان يستخدم للدلالة على "الشيء" وأن استعماله بهذا المعنى إنما يرجع إلى استعمال لفظ "براجما" فى عقيدة التثليث يمكن العثور عليه فى العبارتين التاليتين: أولا، فيما يتعلق بالصفات يشير "الأشعرى" فى "مجالسه" – فيما يقتبسه "ابن حزم" إلى الصفات على أنها "أشياء"،[٢٦] على أنه فى كتابه "اللمع" يشير إلى الصفة على أنها "معنى".[٢٧] ثانيا، فيما يتعلق بالتثليث، فإن "يحيى بن عدىّ" يصف أولا الأعضاء الثلاثة مستخدما الاصطلاح العربى الشائع "أقانيم" hypostases،[٢٨] لكنه يشير إليها بعد ذلك على أنها أشياء"،[٢٩] things وأنها "معانى"[٣٠]، على هذا النحو أيضا يشير "سعديا"[٣١] و"ابن حزم"[٣٢] إلى "الابن" و"روح القدس" – فى التثليث – بما هما شيئان، ويشير "ابن حزم" إلى أعضاء الثالوث على أنها "ثلاثة أشياء".[٣٣] وفى الحقيقة، سوف يبدو أن الألفاظ: "المعنى" و"الشيء" و"الصفة" أصبحت تستخدم كلها بالتناوب باعتبارها وصفا لأى شيء يوجد

(٢٦) ابن حزم "الفصل"، جـ٤ ص٢٠٧.
(٢٧) الأشعرى: "اللمع" ٢٦، ص١٤.
(٢٨) Périér, Petits Traités Apologétiques de Yahya ben ᶜAdi, p. 65, 1. 2.
(٢٩) Ibid., p. 66, 1. 7.
(٣٠) Ibid., p. 67, 1. 2.
(٣١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٨٦.
(٣٢) ابن حزم: "الفصل"، جـ٤ ص٢٠٧.
(٣٣) المصدر السابق، جـ١ ص٤٩.

فى أى موضوع. هكذا نجد "الأشعرى" يقول: إن "عبد الله بن كلاَّب" اعتاد أن يُسمِّى "المعانى" التى توجد فى الأجسام أعراضا واعتاد أن يسميها "أشياء" واعتاد أن يسميِّها "صفات".(٣٤)

يمكن بالمثل إظهار أن لفظ "صفة" الذى يستخدم مع اللفظ ؛ معنى" عند "واصل ابن عطاء" وصفا لأيٍ من تلك الصفات الإلهية الواقعية التى يرفضها، إنما يرجع إلى الاصطلاح المسيحى المستخدم فى التثليث. فلفظ "صفة" مشتق من الفعل "وَصَفَ" الذى يرد فى القرآن فى صيغة الفعل ثلاث عشرة مرة وتأتى صيغة الاسم : "وَصْفَ" مرة واحدة(٣٥)؛ على حين لا ترد الصيغة : "صِفَة" فى القرآن أبدا. وعلى حين أنه يُستعمل الفعل "وَصَفَ" فى معظم الحالات فى القرآن للإشارة إلى مايقوله الناس عن الله، فإن استعماله يكون دائما إشارة إلى شيء غير حسن يقوله غيرُ الأتقياء عن الله ؛(٣٦) ولم يحدث أنْ أُستخدم أبدًا للإشارة إلى شيء حسن يُقال على الله.(٣٧) ولا يشار إلى الألفاظ الحسنة التى تُقال على الله فى القرآن بأى صيغة من صيغ الفعل "وَصَفَ"؛ وإنما يُشار إليها بأنها ﴿ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ (سورة الأعراف: ١٧٩؛ وسورة الإسراء: ١١٠؛ وسورة طه:٧)، وتتحدَّث السُّنة النبوية عن الأسماء الحُسْنى التسعة

(٣٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ص٣٧٠، سعديا: "الأمانات والاعتقادات" ١. ٣ النظرية الثانية، الاعتراض الثانى، ٤٢. وكذلك يصف الكيفيات العرضية بأنها "معانى" و"صفات" للأجسام.

(٣٥) إشارة المؤلف هنا هى إلى قول الله عزَّ وجل: ﴿ وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ الأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ ("الأنعام": ١٣٩). وهى المرة التى وردت فيها كلمة وَصْف فى صيغة الاسم. ونلاحظ أنه لا توجد أى علاقة بين مضمون هذه الآية الكريمة وبين الحديث عن طبيعة الذات الإلهية وكونها تتصف بصفات. وانما وردت الكلمة هنا للإشارة إلى شيء غير حسن يتعالى الله عن أن يُشارَ به إليه. (المترجم)

(٣٦) السور القرآنية: البقرة: ١٨، ٧٧؛ الأنعام: ١٠٠؛ الأنبياء: ١٨، ٢٢، ١١٢، المؤمنون: ٩١، ٩٦؛ الصافات: ١٥٩، ١٨٠؛ الزُخرف : ٨٢. ويُستعمل اللفظ فى كل الحالات بالمثل إشارة إلى ماهو شر. انظر سورة يوسف: ١٨، ٧٧؛ وسورة النحل: ٦٢، ١١٧.

(٣٧) يقول "ابن حزم" فى ذلك: "وأما إطلاق لفظ الصفات لله عَزَّ وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم يَنُصَّ قط فى كلامه المنزَّل على لفظ الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولاجاء قط عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين، وما كان هكذا فلا ينبغى لأحد أن ينطق به". ("الفصل"، جـ٢ ص١٢٠). (المترجم)

والتسعين.[٢٨] إن لفظ attribute "الصفة" الذى ظهر فى الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن ميمون" "دلالة الحائرين" فى القرن الثالث عشر[٢٩]، كان قد تمّ سكّه فى العربية ليحلّ مَحلّ اللفظ القرآنى "اسم"، وغير معروف متى سُكّ ولا مَنْ الذى سَكّه. وأقدم ذكر للفظ "صفة" وكذلك للفظ "معنى" المكافئ له نجده فيما أثبتناه من قبل عن "واصل بن عطاء" (+ ٧٤٨م) مؤسس الاعتزال، ومن الواضح أنّ اللفظ "صفة" سرعان ما تبنّاه جميع الصفاتية. هكذا يروى لنا "الأشعرى" قول "هشام بن الحكم" (+٨١٤ م)، وهو أحد الصفاتية من جماعة الشيعة الرافضة، حكايةً عن "أبى القاسم البلخى"، وهو يتحدث عن صفات الله: "إن العلم صفة له ليست هى هو ولا غيره ولا بعضه".[٤٠] وأول صفاتى من أهل السُّنة يستخدم لفظ "صفة"، على حد علمى، هو "ابن كُلاَّب" (+٨٥٤ م)، الذى يروى عنه "الأشعرى" أنه استخدم تعبيرات مثل: "أسماء الله هى **صفاته**"،[٤١] و "**أسماء** وصفات الله"،[٤٢] وهو ما يبدو تعبيرا عن الموافقة على استخدام لفظ "**الصفة**" دلالة على "**الاسم**". وتبعا "لابن حزم" فإن الذى "اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام <بن الحكم> ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة".[٤٣]

على الرغم من عبارة "ابن حزم" هذه فلا تزال الطريقة التى يُقدِّم "واصل بن عطاء" بها اللفظ "**صفة**" تعطى الانطباع بأنه أُستخدم من قبل؛ ويلزم فى هذه الحالة أن

(٢٨) وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٨٠) و ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ (الإسراء: ١١٠). وفى حديث النبى ﷺ "إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحداً، لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر". (رواه "البخارى" و"مسلم"). (المترجم)

(٣٩) انظر : Religious Philosophy, pp. 56- 57.

(٤٠) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٤٩٤، وانظر ص٣٧.

(٤١) المصدر السابق، ص١٧٢؛ وانظر ص٥٤٦.

وفى ذلك يقول "الأشعرى": "وقال عبد الله بن كُلاَّب: أسماء الله هى صفاته وهى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته". (المترجم)

(٤٢) المصدر السابق، ص١٦٩، ١٧٢.

(٤٣) ابن حزم: "الفصل"، جـ٢ ص١٢١.

يكون الصفاتية قد سكّوه. لكننا سنحاول، مهما يكن الأمر، بيان أن اللفظ **"صفة"** مثله مثل اللفظ **"معنى"** مشتق أيضا من معجم التثليث.

مع زعم المسيحية بأن "الأشياء" أو "الأشخاص" أو "الأقانيم" الثلاثة، مع أنها لا مادية، فإنها لا تزال متميِّزة فيما بينها بعضها عن بعض ولكل واحد منها وجوده الفردى برز السؤال عن ماهية "مبدأ التنوع" <التمييز> الموجود بينها (λογοζ διαφοραζ)(٤٤) والذى يقوم مقام المادة التى تستخدم عادة مبدأً للتنوّع في الموجودات المادية الفردية. ومبدأ التنوع هذا قد أوجده "آباء الكنيسة" بخواص معيّنة تخصّ كل شخص من أشخاص الثالوث وتميّزه عن غيره من الأشخاص، وهى خواص مميِّزه لا تتضمن مادة، وهى إذ تميز كل شخص عن غيره إلا أنها فى هوية مع الذوات الخاصة للأشخاص الثلاثة كما أنها أوصاف لها.

يستخدم "الآباء" ألفاظا وتعبيرات متنوِّعة لتعيين هذه الخواص المميِّزة. لكن التعبيرين اللذين يقومان بوصف هذه الخواص المميِّزة عند "يحيى الدمشقي" **John of Damascus** الذى يمكن اعتباره على الدوام بمثابة حلقة الوصل بين "آباء الكنيسة" وبين الإسلام المبكر(٤٥) هما:

١ – "الخواص الأقنومية" **hypostatic properties** (υποστατικαὶ ἰδιοτήτες)

٢ – "ما يخص الأقنوم الصحيح" (τὸ χαρακτηριστικὸν τῆς ἰδιάς υποστάσεως).(٤٦)

وعلى هذا، فلكل شخص من الأشخاص الثلاثة "خاصية" **property** أو "خصيصة" **Characteristic** تجعله "شيئا" متميِّزا عن الشخصين الآخرين. وكذلك يمكن بيان أن الفعل اليوناني χαρακτηριξω والاسم χαρακτηρ أو χαρακτηριστικὸν قد أُستُخدما على وجه الخصوص ترجمةً للفعل العربى "وَصَفَ" وللاسم "صِفَة" أو "وَصْف". على هذا النحو يتحدث "تيودور أبو قرة"، فى المؤلفات التى كتبها بالعربية والتى توجد الآن

(٤٤) Basil, Epist. 38,3 (PG 32, 328 C).

(٤٥) انظر: Gardet et Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane,p. 201.

(٤٦) De Fide Orthodoxa, 1.8 (PG 94, 824 B).

فى اليونانية فحسب، عن "بولس" Paul[٤٧] على أنه موصوف χαρακτηρίζεται بـ"خواص" ιδιοτητες ، ويتحدث عن الذهب الذى انصهر فى عملات (بأنه ذهب بما هو كذلك "qua gold"[٤٨] ‹ أى ذهب خالص › فهو "شىء" ليس له "وَصْف" (χαρακτῆρα) العملة"[٤٩]. وفى كلا الموضعين يقوم الفعل اليونانى، فيما يتضح تماما، مقام الفعل "وَصَفَ" فى العربية، ويقوم الاسم اليونانى، فيما يتضح تماما، مقام الاسم العربى "صِفَة" أو "وَصْف". وعلى ذلك، فإنه يمكن الزعم بأن اللفظ "صفة" الذى يستخدمه "واصل" للدلالة على التصور الواقعى للصفات الإلهية الذى يرفضه هو، إنما يُمثِّل اللفظ اليونانى το χαρακτηριστικόν . الدليل على هذا نجده عند "يحيى بن عدّى" (٨٩٣-٩٧٤م) الذى يقول، فى عرضه للتثليث ، إنه تبعا لآراء المسيحيين: الأشخاص الثلاثة "الأقانيم" هى "خواصٌ" و"صفات".[٥٠] اللفظ الأول "خواص" – من هذين اللفظين – هو الترجمة العربية المقرَّرة للفظ اليونانى ἰδιότητες ، وهو أحد الألفاظ التى يستخدمها "يحيى الدمشقى" للدلالة على "مبدأ التنوّع". ولفظ "صفات" يمثل هنا بلا شك صفة الجمع للاسم اليونانى τὸ χαρακτηριστικον وهو اللفظ الآخر الذى يستخدمه "يحيى الدمشقى" للدلالة على مبدأ التنوّع. لكننا، فضلا عن ذلك، عندما نحاول اكتشاف ماهية هذه الخواص والصفات المميِّزة Characteristics لأشخاص الثالوث فسنجد أنها تتطابق

(٤٧) **القديس بولس**: يهودى من طرسوس كان اسمه شاول تحوَّل إلى المسيحية. وأصبح رسولا إلى الأمم يبشر بالمسيحية. قام برحلات عديدة فى البلاد وأسس كنائس كثيرة. وَجَّه رسائل إلى بعض البلاد والشعوب وإلى بعض تلاميذه تعُرف بـ"رسائل بولس" وعددها أربع عشرة رسالة كتبت فى الأصل باللغة اليونانية وهى قسم من العهد الجديد. وأُستشهد عام ٦٧م. والمسيحية الحاضرة تعتمد على رسائل بولس أكثر من اعتمادها على ما عداها، وكلمة "رسول" إذا ما أُطلقت فإنها تنصرف إليه أكثر مما تنصرف إلى سواه. (المترجم)

(٤٨) Opuscula (PG 97, 1473 D).

(٤٩) Ibid, (1480 C) ويوجد ما يناظر هذين الاقتباسين عند "أبى قرة" فى المؤلفات الأصلية (انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٥).

(٥٠) انظر : Périér, "un traité de Yahya ben ᶜAdi, Defense du Dogme de la Trinité contre les objections d'al- Kindi", in Revue de l' Orient Chrétien, 22: 5, 11. 2- 4 (1920- 22).

تماما مع الصفات التي كان يعتقد في الإسلام، في أول الأمر، أنها أشياء موجودة في ذات الله. وعند "الآباء اليونان" فإن الخواص أو الصفات المميِّزة عادة هي: عدم ولادة الآب، وولادة الابن من الآب، وانبثاق روح القُدُس إما كذلك من الآب أو من الآب والابن معا. هذه الصفات المميِّزة، في عقيدة التثليث المسيحية التي أصبحت معروفة للمسلمين، هي حقا صفات "حادثة" reproduced . غير أنه بالإضافة إلى هذه الصفات فإن مجموعة من خصائص أخرى ثلاث تظهر في التراث المسيحي منذ أقدم عهوده. هذه المجموعة من الخصائص يُقال إنها هي "الوجود" existence أو الذات "essence أو "الجود" generosity بالنسبة للآب، وهي "الحياة life أو "الحكمة" wisdom (أو ما يكافئها من "العلم" knowledge أو "العقل" reason) بالنسبة للابن وهي "الحكمة" (أو ما يراد بها من "المعرفة") أو "الحياة" أو "القُدرة" بالنسبة لروح القدس. هكذا يقول "يحيى بن عَدَيّ" إن الخاصية أو الصفة الميزة للآب هي "الجود" وللابن هي "الحكمة" ولروح القُدس هي "القدرة".[٥١] ويصفها "سعديا" بأنها:

١ - **الذات** essence ،

٢ - **الحياة** life ،

٣ - **العلم** knowledge ،[٥٢] ويصف "المقمَّص" الابن أو الكلمة بأنه الحكمة (ḥokmah) والروح بأنه الحياة ḥayyim ،[٥٣] ويصف "القرقصاني" kirkisani[٥٤] أشخاص الثالوث على التوالي بأنها "**جوهر**" ǰahuar و"حي" ḥayy و"**عالم**" (ʿālim).[٥٥] ويصف "إيليا النصيبيني" Eliyyah of Nisibis "الأب" بأنه ذات essence أو "قائم بنفسه self existent

(٥١) Ibid., 11. 4- 5.

(٥٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٨٦.

(٥٣) Op. Cit. (above n.s), p. 79, 11. 19- 20.

(٥٤) **القَرْقصاني**: أبو يوسف يعقوب القرقصاني (نسبة إلى قرية قَرْقصان القريبة من بغداد. ازدهر في القرن العاشر. مفسر قرائي. وصف في مؤلفه الرئيسي معتقدات القرائين وعوائدهم. وكتب أيضا تعليقات على الكتاب المقدَّس إلى جانب أعمال لاهوتية. (المترجم)

(٥٥) Anwar 1, 8, 3 (p. 43, 1. 11).

والابن بأنه **"الحيـاة"** وروح القـــدس بأنــه **"الحكمـة"**.[٥٦] ويصـف "الشهرستـانى"، فى موضع من كتابه "الملل"، الأشخاص الثلاثة بأنها:

١ – **"الوجود"** .

٢ – **"الحياة"** .

٣ – **"العلم"**.[٥٧]

وفى موضع أخر يصفها بأنها:

١ – "الوجود" .

٢ – "العلم" .

٣ – "الحياة".[٥٨]

ويتحدّث "ابن حزم" عن بعض المسيحيين الذين يُسمُّون "روح القُدس" الحياة ويُسمُّون "الابن" المعرفة.[٥٩] ويروى "الجوينى" أن النصارى يفهمون من معنى الوجود "الأب" ومن المعرفة "الكلمة" التى يسمّونها أيضا "الابن" ومن الحياة "روح القُدس".[٦٠]

(٥٦) P. Louis Cheiko, vingt traités Théologique A' Auteurs Arabes Chrétiens, 2nd, ed. (1950), p. 126,11. 2- 3'

وانظر: L.E.Browne, "Eclipse of Christinianity in Asia". p. 124. حيث يقتبس من "كتاب شيخو" ثلاث رسائل" السالف الذكر ص٢٣، وصف إيليا النصيبينى "للآب" بأنه ذات، "وللابن" بأنه الكلمة logos و"للروح القُدس" بأنه حياة. وانظر أيضا: Sweetman, Islam and Chistian Theology, "1, 2, p. 92

(٥٧) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٧٢.

(٥٨) المصدر السابق، ص١٧٥، ١٧٣.

(٥٩) ابن حزم: "الفِصل" جـ١ ص٥٠.

(٦٠) الجوينى: "الإرشاد"، ص٢٨. وفى ذلك يقول "الجوينى": "وذهبت النصارى إلى أن البارى سبحانه وتعالى عن قولهم جوهر وأنه ثالث ثلاثة وعنوا بكونه جوهرا أنه أصل للأقانيمَ والأقانيم عندهم ثلاثة: الوجود والحياة والعلم، ثم يعبّرون عن الوجود بالأب وعن العلم بالكلمة وقد يُسمّونه ابنا ويعبّرون عن الحياة بروح القدُس ولا يعنون بالكلمة الكلام فإن الكلام مخلوق عندهم". (المترجم)

ويصف "بولس" راهب أنطاكية" Paul rahib of Antioch[٦١] الأب بأنه ذات والابن بأنه عقل (نطق – لوجوس) وروح القُدوس بأنه حياة.[٦٢]

ولم يكن أصل هذه المجموعة من الصفات المميِّزة قد استقر إلى حد بعيد، لأنه على حين يُطبق لفظ "الحياة" في "العهد الجديد" على الابن[٦٣] يطبق لفظ "القُوة" فى "العهد الجديد" على "الابن"[٦٤] وعلى "روح القُدس" على السواء[٦٥] ولفظ "الحكمة" يُطبَّق فى "العهد الجديد" على "الابن"،[٦٦] ويُطبَّق عند بعض "آباء الكنيسة" أيضا على "روح القُدس"[٦٧]، ولم يكن قد أُكتُشف بعد أى من "الآباء اليونان" قد ميَّز الأشخاص الثلاثة بتلك الخواص التى كانت تتميزّ بها فى الفقرات المقتبسة من المصادر العربية. ومن ثمانين عاما خلت أكَّدَ "داڤيد كاوفمان" David Kaufmann، فى تعليقه على الفقرة التى اقتبسناها من "سعديا"، أن ما يراه "سعديا" من هوية بين الأشخاص الثلاثة وبين

(٦١) **بولس الراهب الأنطاكى** (ازدهر فى القرن الرابع عشر الميلادى): كان أسقفًا على صيدا. زار بلاد الروم والفرنجة وكانت له مراسلات مع علماء عصره من المسلمين أمثال "ابن تيمية" (+ ١٣٢٨م) و "محمد بن أبى طالب" (١٣٢١م). جمع الأب "لويس شيخو" بعض رسائله. وكان "بولس" على معرفة عميقة بالفلسفة الأرسطية وقد استخدمها فى الدفاع عن العقيدة المسيحية. من أهم أعماله: رسالة فى وجود الخالق وكماله وأقانيمه – شرح العقيدة النصرانية – خلاصة معتقد النصارى فى التوحيد والاتحاد – فى نسخ شريعة اليهود – وثلاث رسائل فلسفية. (المترجم)

(٦٢) Cheikho, vingt traités, p. 20, 11. 9- 10.

(٦٣) "إنجيل يوحنا" الإصحاح الأول: ٤؛ والرسالة إلى أهل كولوسى الإصحاح الثالث: ٤، وانظر "إنجيل يوحنا" الإصحاح الثانى: ٢٥؛ والإصحاح الرابع عشر: ٦ .
وقد جاء فى "إنجيل يوحنا" فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان فى البدء عند الله. كل شىء به كان وبغيره لم يكن شيئا مما كان. فيه كانت الحياة". (الإصحاح الأول: ١– ٤).
وجاء فى "الرسالة الأولى إلى أهل كولوسى": "متى أظهر المسيح حياتنا فحينئذ تظهرون". (الإصحاح الثالث: ٤).
وجاء فى "إنجيل يوحنا: "قال له يسوع أنا هو الطريق والحق والحياة". (الإصحاح الرابع عشر: ٦).
(المترجم).

(٦٤) "الرسالة إلى أهل كورنثوس" الإصحاح الأول: ٢٤.
جاء فى رسالة بولس إلى أهل كورنثوس: "فبالمسيح قوة الله وحكمة الله" (الاصحاح الأول: ٢٤). (المترجم)

(٦٥) "إنجيل لوقا" الإصحاح الأول: ٣٥.
جاء فى إنجيل "لوقا" فى خطاب الملاك للسيدة مريم: "الروح القدس يحلّ عليك وقوة العلىّ تظللك". (المترجم)

(٦٦) "رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس"، الإصحاح الأول: ٢٤.

(٦٧) انظر: Theophilus, Ad. Autol. 11. 15, 18; Irenaeus, Adv. Haer. IV, 7, 4; IV, 20, 1.

"الذات" "والحياة" و"العلم" ليس له ما يناظره في تاريخ العقيدة المسيحية، وأيَّد هذا التأكيد الأستاذ "هيرمان رويتر البرسلاوى" Hermann Reuter of Berslau على الرغم من أن الأستاذ "فرانتس ديلتيش" Franz Delitzch من ليبزج اقترح لذلك فقرتين لا تتصلان بالموضوع، إحداهما من "أوغسطين" Augustine[٦٨] والأخرى من "جريجورى النيسى" Gregory of Nyssa.[٦٩][٧٠] وأثناء قراءتي عرفت مصادفة واحداً فحسب من آباء الكنيسة ممن يكتبون باللاتينية يستخدم ألفاظا مماثلة لتلك الألفاظ المقتبسة من مؤلفين عرب عن أشخاص الثالوث. ذلك هو الأب اللاتيني "ماريوس فيكتورينوس" Marius Victorinus[٧١] الذى يشرح في أحد المواضع وحدة الأشخاص الثلاثة في الله عن طريق المماثلة بوحدة النفس Soul التي يظل فيها الوجود (esse) والحياة Vita والعقل (intelligentia) برغم تمايزهم متحدين في علاقتهم الواحد بالآخر،[٧٢] والذى

(٦٨) **القديس أوغسطين**: فيلسوف من آباء الكنيسة. وُلد في تاجَستا (بالجزائر) من أب وثنى وأم مسيحية. كان أوغسطين في البداية مانوياً ، وبعد أن مَرَّ بأزمة روحية تحوَّل ، بتأثير من "أمبروز" Ambrose أسقف ميلان، إلى المسيحيّة وعُمِّد. عاد إلى تاجستا ورُسِّم كاهنا في سنة ٣٩١ ثم أسقفا في سنة ٣٩٥ وبعد عدة سنوات عُيِّنَ أسقفا على "إيبونا". أصبح تأثيره كبيرا على العالم المسيحى بأسره بفضل عظاته ورسائله وكتبه. أُعتبر على وجه الخصوص المدافع عن العقيدة الأرثوذكسية ضد المانوية وطوائف المبتدعة. أشهر أعماله "مدينة الله" و"الاعترافات". (المترجم)

(٦٩) **القديس جريجورى النيسى** (٣٣٠- ٣٩٥م) من الآباء الكابادوكيانيين. أخ القديس باسليوس. دخل الرهبنة ورسِّم أسقفا لنيسا عام ٣٧١، وعزله الأريوسيون في سنة ٣٧٦ لكنه استعاد مكانته في عام ٣٧٨. مفكر لاهوتي على قدر عظيم من المعرفة والأصالة. عرض في "عظاته" الشهيرة لعقائد التثليث والتجسد والفداء ولطقوس العماد ولصلاة الشكر. تتناول أعماله التأويلية المعنى الصوفي لنصوص الكتاب المقدس. وله رسائل حجاجية ضد إيونوميوس Eunomius وأبوليناريوس Apolinarius ، وكتب أيضا رسائل عن العزوبية والكمال المسيحي. (المترجم)

(٧٠) أنظر: Kaufmann, Attributen Lehre, p.41, n. 44

(٧١) **فيكتورينوس، جايوس ماريوس**: مؤلف لاتيني عاش في القرن الرابع الميلادى. وُلد في أفريقيا. علَّم الخطابة في روما وذاعت شهرته حتى . ونصب له تمثال فيها. اعتنق المسيحية في أواخر حياته. ألف كتبا عديدة في النحو واللغة وعلى وجه الخصوص في الفلسفة. ترجم "المقولات" و"العبارة" لأرسطو، و"إيساغوجي" لفرفريوس، وبعض رسائل أفلوطين وشرح بعض كتب الأفلاطونيين الجدد، وشرح بعض كتب شيشرون، وصنَّف رسائل في المنطق. بعد اعتناقه المسيحية ألف عدة كتب لاهوتية تأثر فيها بأفلوطين. (المترجم)

(٧٢) Adversus Arium 1, 63 (PL 8, 1087 D).

يقول فى موضع آخر إن الأشخاص الثلاثة هى قوى ثلاث، أى الوجود (esse) والحياة (vivere) والعقل (intelligere).[٧٣] ونجد "جون سكوت إريجينا John Scotus Erigena[٧٤] يقول، بتأثير من عبارة "ماريوس فيكتورينوس" السابقة فيما هو محتمل: "إن أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة سلَّموا بأن المقصود بـ الذات (essentiam) هو **الأب** وبالمعرفة (sapientiam) **الابن** وبالحياة (vitam) "روح القدس"[٧٥]. وعلى حين أنه لا يمكن اعتبار "ماريوس فيكتورينوس" مصدرا لأوصاف الثالوث المعروفة عند المسلمين – لأن اتصال المسلمين بالمسيحية كان مع فرعها اليونانى وليس مع فرعها اللاتينى – فلا يزال بوسعنا أن نعرف – على نحو ما – من خلال "فيكتورينوس" مثلما فعل "إريجنيا" تماما كيف أمكن أن يصل ذلك الوصف للثالوث إلى المسلمين. كان "ماريوس فيكتورنيوس" واقعا تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة – شأنه فى ذلك "جون سكوت إريجينا" من بعد. وفضلا عن ذلك، فإن كلمات "إريجينا": "أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة قد سلَّموا" (iquisitores veritatis tradiderunt) ربما بدت إشارة إلى أن هذا الوصف للثالوث لم يكن بالشيء الذى يمكن وجوده فى أعمال "الآباء" لكنه بالأحرى كان شيئًا موجوداً فحسب عند أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة؛ أى عند أولئك الذين بحثوا مثله عن الحقيقة فى كتابات الأفلاطونيين المحدثين ، والذين "قد سلَّموا به"، بما هو نوع من المعرفة الخفية esotric التى كان يسعى إلى اكتشاف كنهها. تتميّز الأفلاطونية المحدثة كذلك بثالوثها الذى لم يكن مخالفا لثالوث المسيحية. فلندرس هذا الثالوث الأفلاطونى المحدث[٧٦] إذن لنرى ما إذا كان سيزودنا ببعض معلومات أم لا.

(٧٣) Ibid. Iv, 21 (1128 D); cf. 1, 13 (1048 B).

(٧٤) **جون سكوت إريجينا** (؟– ٨٧٧ م): أكبر أساقفة القرن التاسع الميلادى، يُعدّ مؤسس الفلسفة المدرسية. ايرلندى قصد إلى باريس وعلمّ بها حوالى ٨٤٧. أهم كتبه: "فى الانتخاب الإلهى" و"فى قسمة الطبيعة". لايرى فارقا بين الفلسفة والدين لصدورهما عن الحكمة الإلهية. تميّز عن "أوغسطين" فى أنه يميل إلى مدّ سلطان العقل إلى موضوع الإيمان بأكمله دون تفرقة بين الطبيعة وما فوق الطبيعة. نادى بتأويل الكتاب المقدس عقليًا ودعى إلى البرهنة العقلية على العقائد. وهو يجعل "الابن" و"روح القدس" مخلوقين من الله. ويقول "بالخلق القديم. أتهم بالقول بوحدة الوجود. وهو لم يبتعد فى فلسفته عن الأفلاطونية كثيراً. (المترجم)

(٧٥) De Divisione Naturae 1, 13 (PL, 22, 455 C).

(٧٦) انظر عن الثالوث الأفلاطونى المحدث كتاب: Zeller, philos. d. Gr., 111, 24, pp. 748, 784, 857- 858.

والأفلاطونيون المحدثون الذين سوف نستحضرهم في هذا الخصوص هم "يامبليخوس" Iamblichus و"ثيودور الأسيني" Theodore of Asine و"برقلس" Proclus.

يصف "يامبليخوس" ثالوثه، على نحو ما ذكر "يحيى الدمشقي" عنه، بأنه :

١ - الأب أو الجوهر (υπαρξις) ،

٢ - القوة (δύναμις) ،

٣ - العقل (νόησις)[٧٧] ،

ويصف "ثيودور الأسيني" ثالوثه، على نحو ما ذكر "برقلس" عنه ، بأنه :

١ - الوجود (τὸ εἶναι,) ،

٢ - العقل (τό νοεῖν,) ،

٣ - الحياة (τὸ ζῆν,)[٧٨] ،

وعند "برقلس" أوصاف عدة للثالوث . وهو في ثلاث عبارات، سنربط بينها ونتناولها معا، يصف ثالوثه بأنه :

١ - الذات (οὐσία).[٧٩] أو الموجود (τὸ ὄν)[٨٠] أو البقاء (υπαρξις)[٨١] أو الوجود (τὸ εἶναι)[٨٢] ؛

٢ - والحياة (ζωη)[٨٣] أو القوة (δυνάμις)[٨٤] ؛

(٧٧) Damascius, philosophie Platonici Quaestiones primis principiis, 54 (ed.) Jos. Kopp, 1826), p. 144.

(٧٨) Proclus, In Timaeum, 225 B.

(٧٩) Plat. Theol. 111, 14, p.146, p. 146; IV, 1, p. 779

(٨٠) Inst. Theol. 103 ; Ibid., IV, 1, p. 180. ويتضح من مضمون هذا المرجع الأخير ، أن το ον يجب أن يؤخذ هنا بالأحرى بمعنى "الموجود" existent لا بمعنى "الوجود" existence.

(٨١) Plat. Theol. IV, 1,p. 180.

(٨٢) Inst. Theol. 103.

(٨٣) Plat. Theol. 111, 14, p. 146, IV, 1, pp. 179, 180; Inst. Theol. 103.

(٨٤) Plat. Theol. IV, 1, p. 180.

٣ – والعقل (νοῦς)[٨٥] أو الذكاء (τὸ νοεῖν).[٨٦]

وفى عبارة أخرى يصف ثالوثه بأنه الجود (αγαθοτης)، والقوة (δυναμις) والعلم (γνωσις)[٨٧] . سوف يلاحظ أن هذا الثالوث الأخير، يتطابق مع ثالوث "يحيى بن عدى": "الجود" "والعلم" و"القوة"، الذى أوردناه فيما سبق.

فى ضوء صور الثالوث الأفلاطونى المحدث هذه يمكن أن نجد أصلاً لصفات الثالوث المسيحى على نحو ما عرفها المسلمون كما نجد أصلا لأوصاف الثالوث المسيحى التى اقتبسناها من كل من: "فيكتورينوس" و"إريجينا". فالألفاظ العربية "جود" و"ذات" و"قائم بنفسه" و"وجود" التى استخدمت وصفا للشخص الأول فى الثالوث هى انعكاس للألفاظ اليونانية : ἀγαθότης ، ουσια ، τὸ ὄν ، و τὸ εἶναι أو υπαρξις المستخدمة فى وصف العضو الأول من الثالوث الأفلاطونى المحدث. والألفاظ العربية "حياة" و"حكمة" و"نطق" أو "علم" المستخدمة وصفا إما للشخص الثانى أو الثالث من أشخاص الثالوث هى انعكاس للألفاظ اليونانية τo ζῆν, و νοῦς و νόησις و γνῶσις المستخدمة فى وصف إما العضو الثانى أو الثالث فى الثالوث الأفلاطونى المحدث. وكذلك اللفظ العربى "قُدرة" المستخدم وصفا للشخص الثالث فى الثالوث المسيحى يعكس اللفظ اليونانى δυναμις المستخدم فى وصف العضو الثانى من الثالوث الأفلاطونى المحدث.

وسواء أكنا محقين أم لا فى تفسيرنا لأصل "صفات" الأشخاص الثلاثة فى الثالوث المسيحى التى توجد فى التراث العربى فمن الواضح تماما أنه فى النص على عقيدة التثليث المسيحية فى العربية أُستخدم اللفظ "قائم بنفسه" أو "وجود" أو "ذات" أو "جود" وصفًا للأب، وأُستخدم لفظ "الحياة" أو "الحكمة" أو "العلم" وصفا إما للابن أو لروح القدس، وأُستخدم لفظ "القدرة" وصفا لروح القدس.

(٨٥) Plat. Theol. 111, 14, p. 146; IV, 1, pp. 179, 180; Inst. Theal. 103.

(٨٦) Ins. Theol. 103.

(٨٧) Proclus, In Timaeum, 118 E.

وعندما ندرس أيضا ما يُروى عن تعاليم أوائل المعارضين لحقيقة الصفات، فسوف نجد أنها تحتوى فقط، فى ارتباط ثنائى أو ثلاثى، على ألفاظ : "الحياة" و"الحكمة" أو "العلم" و"القدرة"؛ وهى تلك الألفاظ ذاتها التى التقينا بها بما هى أوصاف للشخصين الثانى والثالث من أشخاص الثالوث. ففى رواية "الشهرستانى" عن "واصل" يقرر فى أول الأمر ببساطة أن واصل أنكر وجود صفات لله تعالى، دون أن يذكر لنا ما هذه الصفات، لكنه يستمر بعد ذلك فيقول إن أتباع واصل "بعد مطالعة كتب الفلاسفة"، لم ينكروا فقط وجود صفات واقعية ولكنهم "انتهى نظرهم فيها" إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان"،[٨٨] وُصف اللهُ بهما فى القرآن. والدلالة المستخلصة من هذه العبارة هى أن "العلم والقدرة" كانا اللفظين الوحيدين اللذين شكلاً موضوع الجدال بين "واصل" وبين الصفاتية. "فالشهرستانى" يقول حقا عن الواصلية عموما، وقبل أن يثبت رأى "واصل" الخاص ورأى اتباعه المباشرين: إنهم قالوا "بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة"[٨٩] لكنه عندما يضيف إلى ذلك مباشرة قوله: "وكانت هذه المقالة فى بدوها غير نضيجة"[٩٠] فإنه يشير إلى أن الألفاظ الأربعة التى ذكرها كانت تتعلقّ بفترة لاحقة، نعرف فيها وجود قائمة من ألفاظ أربعة. وقد وضّح "ضرار"[٩١]، فيما يروى "الأشعرى" تفسيره للاواقعية antirealistic

(٨٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣١. من رواية الشهرستانى يظهر رأى واصل واضحًا وصريحًا فى نفى صفات البارى تعالى على الحقيقة، فقد نفى صفات "العلم والقدرة والإرادة والحياة". لا كما يقول "ولفسون" عنه إنه لم يذكر لنا ماهى تلك الصفات المنفية عن ذات الله. ونص رواية الشهرستانى عن "الواصلية" - ‹ ويقصد "الشهرستانى" بالتسمية هنا واصل وأتباعه على السواء › - هو : "واعتزالهم يدور على أربع قواعد: القاعدة الأولى القول بنفى صفات البارى تعالى من **العلم والقدرة والإرادة والحياة**. وكانت هذه المقالة فى بدوها غير نضيجة. وكان **واصل يشرع** فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحاله وجود إلهين قديمين أزليين، قال: منْ أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم منها إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه عالمًا قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة". ("الملل والنحل"، ص٣١) (المترجم)

(٨٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٩٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٩١) **ضرار بن عمرو**: ظهر فى زمن "واصل بن عطاء"، وإليه تُنسب فرقة من المجبِّرة تعرف بـ "الضرارية". نسبه "ابن الروندى" إلى المعتزلة لكنهم تبرأوا منه. وينسب "الشهرستانى" - فى "نهاية الإقدام" - إليه القول بإمكان رؤية الله بحاسة سادسة، وروى عنه "ابن المرتضى" قوله بإنكار عذاب القبر. وضع "بشر بن المعتمر" المعتزلى عنه كتابًا هو "فى الردّ على ضرار"، كما أخرجه "الخيّاط" من المعتزلة لقوله بالتشبيه وكان يعدُّه من الجهمية. (المترجم)

الصفات فيما يتعلق بألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة"،[٩٢] وذلك بالنسبة للفظى "العلم" و"القدرة" فحسب.[٩٣] وفى الفقرة التى يُذكر فيها ثلاث صفات، فمن الواضح تماما أن لفظى "القدرة" و"الحياة" يستخدم كل منهما بديلا للآخر. ويروى، بالمثل، أن أبا "الهذيل العلاف" كان قد قَدَّم تصوره للاواقعية الصفات إما من خلال ألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة"،[٩٤] أو لفظى "العلم" و"القدرة".[٩٥] وعندما يضع "المقمَّص" تصوره للاواقعية الصفات، وهو ما يعكس تأثير المعتزلة، فإنه يركزٌ على لفظى "حى" و"حكيم"، مع أنه فى سياق مناقشته يُقدِّم، من بين قوائم الألفاظ الشائعة فى عصره، ألفاظا مثل "سميع" و"بصير".[٩٦] وبالمثل، نجد "سعديا" وهو يقرر تصوره للاواقعية الصفات، على نحو يعكس تأثير المعتزلة أيضا، إنما يذكر فحسب ألفاظ "حى" و"قادر" و"عالم".[٩٧] ويجب هنا أيضا أن يؤخذ اللفظ "حى" و"قادر" باعتبارهما بديلين. وهنا أيضا يجب أن يُلاحظ أن "جهم بن صفوان"، الذى توصل – على نحو مستقل – إلى إنكار الصفات على أساس نهى القرآن عن تشبيه الله بغيره، لم يُقيِّد نفسه بألفاظ "الحياة" و"العلم" و"القدرة".[٩٨] وبعد أن يقتبس "الشهرستانى" قول جهم: "لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقُه لأن ذلك يقتضى تشبيها" ينتهى إلى القول إن جهما "نفى كونه حيا عالما".[٩٩] وربما كانت كلمات "الشهرستانى" الأخيرة هذه تبدو صدى للمناقشة المبكرة للصفات بين المعتزلة عندما كان الجدال دائرا حول لفظى "الحياة" و"العلم" فحسب.

(٩٢) الأشعرى: "مقالات الاسلاميين"، ص١٦٦.

(٩٣) المصدر السابق، ص٤٨٧ – ٤٨٨؛ وانظر "الملل والنحل" ص٦٣. وقول الشهرستانى هنا عن "ضرار" وأصحابه هو أنهم يقولون: "البارى تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز" (المترجم)

(٩٤) الأشعرى: "مقالات الاسلاميين"، ص١٦٥؛ و"الشهرستانى": "الملل والنحل" ص٣٤. وليس فى الموضع المشار إليه هنا ذكر لرأى العلاّف، وما يقوله "الشهرستانى" فى "الملل والنحل" هو: "البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته حى بحياة وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذ الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم" (ص٣٤). (المترجم)

(٩٥) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٠٨.

(٩٦) الموضع السابق، الحاشية رقم ٥، ص١٤٧.

(٩٧) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٨٤.

(٩٨) انظر الفقرات المقتبسه فيما يلى ص٢٢١، وكذلك الحاشية رقم ٩٣ ورقم ٩٥ .

(٩٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٠.

وكون الجدال حول مسألة الصفات قد دار أصلا حول ألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة" فقط يمكن أن يُفهم أيضا مما يقوله "الشهرستانى" عموما عن المعتزلة. ورغبة منه فى تفسير كيف أن المعتزلة، "الذين ينكرون الصفات القديمة كلية"، يؤولون الألفاظ المحمولة على الله فى القرآن، يذكر فقط ألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة".(١٠٠) ووجود قوائم لأكثر من ثلاثة ألفاظ فى عصر "الشهرستانى": قائمة من أربعة ألفاظ وقائمة من سبعة ألفاظ، شكّل موضوعا للمجادلة بين المعتزلة وبين الصفاتية، وفى تقريره لرأى المعتزلة يذكر فقط هذه الألفاظ الثلاثة مما يبيّن أن هذه الألفاظ الثلاثة أصلا شكّلت وحدها موضوع الجدال حول مسألة الصفات وأن هذه الألفاظ الثلاثة وحدها هى التى كان يزعم الصفاتية أنها تمثل موجودات حقيقية قديمة فى ذات الله. ويقول "الشهرستانى"، حقا، فى موضع آخر: إن المعتزلة ينكرون صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر،(١٠١) غير أنه من الواضح تماما أن هذه الصفات الست مأخوذة من قائمة الصفات السبع الشائعة فى عصره والتى لا تمثل القائمة الأصلية للصفات التى شكّلت موضوع النقاش فى المرحلة المبكرة من ظهور المشكلة. وبالمثل، فإنه عندما يقول "الغزالى" "إن المعتزلة اتفقوا مع الفلاسفة على استحالة إثبات "العلم" و"القدرة" و"الإرادة" للمبدأ الأول"،(١٠٢) فيمكن الزعم بأن ذكر الصفات "الثلاث" وحدها إنما يمثل وجهة النظر الأصلية للمعتزلة، على حين يؤخذ لفظ "الإرادة" من القائمة المتأخرة للصفات الأربع أو السبع، الشائعة فى عصر الغزالى، وهو اللفظ الذى حلّ محل لفظ "الحياة" فى القائمة الأصلية.

بمقارنة قائمة الألفاظ فى العبارات الأسبق المتعلقة بمشكلة الصفات بقائمة الألفاظ فى العبارات الخاصة بعقيدة التثليث كما عرفها المسلمون سوف نجد أن

(١٠٠) المصدر السابق، ص٣٠. ونص قول "الشهرستانى" هو: الذى يَعُمّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا هو عالم لذاته قادر لذاته حى لذاته لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعانى قائمة به لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية... وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسمّوا هذا النمط توحيداً". (المترجم)

(١٠١) المصدر السابق، ص٦١– ٦٢.

(١٠٢) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، جـ١٦٣.

كلا منهما تشتمل على ألفاظ "الحياة" و"القدرة" و"العلم" أو على لفظى "الحكمة" و"العقل" كذلك باعتبارهما اللفظين المكافئين للفظ "العلم". ومن الواضح تمامًا وجود علاقة معينة بين المعتقد الإسلامي فى الصفات والمعتقد المسيحى فى التثليث. وفضلا عن ذلك، عندما نُدقِّق فى فحص قائمة صفات التثليث المسيحى هذه، فسوف نجد أن "الابن" و"روح القُدس" هما اللذان يوصفان على الخصوص إما بـ "الحياة" و"العلم" أو بـ"العلم" و"الحياة" أو "بالعلم" و"القدرة". ومن الواضح تماما أن هذين الشخصين من أشخاص الثالوث، أى الابن وروح القُدس، هما اللذان انتقلا إلى الصفات الإسلامية، لأن الصفات المذكورة، كما رأينا فى المناقشة الأسبق لمشكلة الصفات، هى إما "الحياة" و"العلم" أو "العلم" و"الحياة" أو "الحياة" و"العلم" و"الإرادة". والسؤال الآن هو كيف حدث هذا الانتقال؟ وما الذى دفع بالمسلمين إلى تبنى عقيدة مسيحية، ينبذها القرآن صراحة، وتحويلها إلى عقيدة إسلامية؟

دعنا إذن نعيد بناء الموقف المنطقي الذى يمكن أن يكون قد أدى إلى إحلال الصفات الإلهية للثالوث المسيحى فى علم الكلام[(١٠٣)] الإسلامى.

من العبارة المقتَبَسة من قبل، ومن عبارات أخرى كذلك، يمكن أن نفهم بعض الملامح الرئيسية للعقيدة المسيحية فى التثليث كما قُدِّمت إلى المسلمين. كانت هذه الملامح الرئيسية أربعة: أولا، كان هناك المعتقد المسيحى الأرثوذكسى فى المساواة بين الأب والابن وروح القدُس، فكل واحد منهم إله.[(١٠٤)] ثانيا، الأب والابن وروح القُدس كل واحد منهم هو (أقنوم) أو شخص أو شيء (معنى)؛ وأن ما يَعُمُّ الثلاثة يُسمى ذاتهم

(١٠٣) فى الأصل Muslim theology وقد آثرنا ترجمتها بـ"علم الكلام" بدلا من "اللاهوت الإسلامى" تمشيا مع اختيار المسلمين لذلك عنوانًا على مباحثهم فى أصول الدين، وبدلا من ترجمتها بـ"الإلهيات الإسلامية" التى تطلق اصطلاحًا على مباحث فلاسفة الإسلام فى "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا". (المترجم)

(١٠٤) انظر: اقتباس "يحيى بن عدى" للعبارة التالية عند المسلمين: "الأقانيم تبعا لهم متساوية من كل الجهات". (Périer, Petits, p. 36). وتسمية المسيحيين لكل شخص من أشخاص الثالوث إلها متضمّن فى القرآن؛ انظر فيما يلى الحاشية ١٠٨، ١٠٩.

المشتركة أو جوهرهم.(١٠٥) ثالثا، "مبدأ التنوع" **principle of differentiation** بين هؤلاء الأشخاص الثلاثة أو بين هذه الأشياء **things** الثلاثة هو أن الأب هو "الجود" أو "الذات" أو "القيام بالذات" أو "الوجود"؛ والابن هو "الحياة" أو "الحكمة" أو "العلم" أو "القدرة".(١٠٦) رابعا، تُسمَّى هذه المجموعات الثلاث من الألفاظ التي يوصف بها الأشخاص الثلاثة أو الأشياء الثلاثة "خواص" أو "صفات".(١٠٧)

نعلم أيضًا، من المناظرة التي تخيلها "يحي الدمشقي" (+٧٥٤م) بين مسيحي ومسلم، أنه كانت هنالك في سوريا مناظرات بين المسلمين والمسيحيين حول عقيدة التثليث بعد الفتح الإسلامي في سنة ٦٣٥م. فلنرسم إذن، مخططا، لمثل هذا النمط من المناظرة بين المسيحي والمسلم. يُفترض، في مناظرة من هذا القبيل، أن يبدأ المسيحي ببيان أنه يُقصد "بالأب"- في الأقانيم الثلاثة الواردة في صيغة التثليث، ما يُشار إليه على وجه العموم عند المسيحيين وعند المسلمين على السواء بأنه "الله" ويقصد بالابن وروح القُدس خاصيتا الحياة والعلم أو الحياة والقدرة أو العلم والقدرة. ويسأل المسيحي وهو يتجه إلى المسلم، عما إذا كان لديه أي اعتراض على التطبيق

(١٠٥) يترجم اللفظ hypostases في الترجمة العربية للصيغة اليونانية بـ"أقانيم"، لكن بالنسبة للفظ ousia فإنه عادة ما يترجم إما بـ"جوهر" Substance بمعنى ذات "essence" (انظر: يحيى بن عدى، ص٣٦، "الملل والنحل"، ص١٧٢، ١٧٦) أو بـ "ذات" essence (انظر: Paul Rahib of Antiaoh Vingt Traites, p. 27). وبالمثل في الترجمات اللاتينية لـ "ousia" يترجم إما بـ "جوهر" Substantia أو بـ "ذات" essentia (انظر: .(Augustine, De Trinité. V, 8, 10- V,9, 10) وأحيانا يترجم بـ"كيان" .(Eliyya of Nisibis, "Vingt Traites, p. 126, 103) حيث يمكن أن تؤخذ الترجمة الحرفية لكلمة ousia بمعنى "ذات" و"جوهر" على السواء.

(١٠٦) انظر فيما سبق الحواشي ٥٢- ٥٦. ومن الملاحظ أن بعض هذه الأوصاف العربية للأقانيم يجعل "الأب" هو الجوهر أي الـ ousia اليونانية في صياغة التثليث على حين أن البعض الآخر يجعل "الأب" هو "الجود" (يحيى بن عدى) أو "الوجود" (الجويني والشهرستاني) أو يجعله مساويا للـ"ذات" essence وللـ"قيام بالذات" self- existence معًا (إيليا النصيبيني). وفيما يتعلق بعلاقة "الجوهر" ousia بالأقانيم، في صيغة "جوهر واحد وثلاثة أقانيم" One ousia, three hypostases، وُجد في المسيحية رأيان: بالنسبة لمعظم "آباء الكنيسة" فإن الجوهر يساوي "الأب"، وبالنسبة لأوغسطين ومؤلف Quicunque أو ما يُسمى "بالعقيدة الأثناسية" - نسبة إلى أثناسيوس - ، فإن الجوهر ousia هو المحلّ المشترك Common Substratum للأقانيم الثلاثة كلها. (انظر كتابي: فلسفة آباء الكنيسة، جـ١ ص٣٥٢- ٣٥٤).

(١٠٧) انظر فيما سبق الحواشي ٣٤- ٥٠.

المسيحى لهذه الخواص على الله. ويجيبه المسلم ، فى الحال، بأنه ليس لديه على ذلك اعتراض، مضيفا أن القرآن يصف "الله" صراحة بأنه (الْحىُّ)،[١٠٨] وبأنه (الْعَلِيمُ)،[١٠٩] وبأنه (الْقَدِيرُ).[١١٠] يستطرد المسيحى، على ذلك، فيقرر كيف أن هناك خلافا بين المسيحيين حول طبيعة الأقنوم الثانى والأقنوم الثالث يقصد به، على نحو ما بيَّنا من قبل، الارتباطات المتنوِّعة لخواص الحياة والعلم والقدرة. وبعض المسيحيين، الذين أدينوا بالهرطقة،[١١١] يزعمون أن هذين الأقنومين هما مجرد اسمين من أسماء "الله". وعلى أية حال، فمعظم المسيحيين، وهم أهل الاعتقاد الصحيح ، يعتبرون هذين الأقنومين شيئين واقعيين، وعلى حين أنهما متميزان عن جوهر الله، فهما غير منفصليْن عنه. ومرة أخرى يتّجه المسيحى إلى المسلم فيسأله عما إذا كان لديه أى اعتراض على أن الحياة والعلم والقدرة ، بما هى خواص لله، أشياء حقيقية لا تنفصل عن ذاته. وبعد شيء من التروى يجيب المسلم قائلا إنه لا يوجد فى القرآن ما يمكن أن يؤخذ على أنه معارض لمثل هذا الرأى. وإذن فهو راغب فى الاتفاق مع أهل الاعتقاد الصحيح من المسيحيين على أن الحياة والعلم والقدرة التى هى خواص لله أشياء حقيقية.[١١٢]

ويواصل المسيحى فيقرّر أن بين أولئك المسيحيين الذين يعتبرون الأقنوم الثانى والاقنوم الثالث شيئين واقعيين البعض ، ممن أدينوا بالهرطقة،[١١٣] يزعم أن هذين الأقنومين مخلوقان، على حين يزعم بقية المسيحيين ، وهم أهل الاعتقاد الصحيح كذلك، أن الأقنوم الثانى والأقنوم الثالث مع الأقنوم الأول ملازمان له فى القِدم. ومرة أخرى

(١٠٨) سورة البقرة آية ٢٥٥ .
(١٠٩) سورة البقرة آية ٣٢ .
(١١٠) سورة الروم آية ٥٠ .
ومن الملاحظ أن ورود هذه الأسماء : حى وعليم وقدير منسوبة إلى الله تعالى فى القرآن الكريم إنما يأتى مسندا إلى الضمير إشارة إلى الذات العليّة، على حين أنه لا تستخدم كلمة صفة" أو أى من مشتقاتها هنا، وهو ما سبق أن لاحظه المؤلف نفسه على النص القرآنى، ومن ثمَّ يبطل هذا الجواب المزعوم الذى يجيب به المسلم المسيحى قائلا له فيما يتخيَّل يحيى الدمشقى، "إن القرآن يصف الله صراحة بأنه الحى وبأنه العليم وبأنه القدير". (المترجم)
(١١١) الإشارة هنا إلى "السابليين" Sabellians.
(١١٢) انظر فيما يلى ص ٢٢٣ – ٢٢٤ .
(١١٣) المقصود هنا الأريوسيون أتباع "أريوس".

يتجّه المسيحي إلى المسلم فيسأله رأيه عن أصل الحياة والعلم والقدرة بما هي خواص لله. ويجيب المسلم على الفور إنه، بقدر مايعتقد المسلمون، فالله حي منذ الأزل، عليم منذ الأزل قدير منذ الأزل،(١١٤) إذ إن هذه الخواص الثلاثة ، التي سُلِّم بأنها أزلية، هي أشياء واقعية من المسلّم به أنها قديمة مع الله.

حينئذ يوشك المسيحي أيضا أن يصل إلى حجته . فأولا، يقول: طالما أن المسيحيين يعتقدون بأن أي شيء قديم يُسمَّى إلها فيجب أن يُسمَّي كل من الأقنوم الثاني والثالث إلها،(١١٥) وهكذا يجب أن تُسمَّى الأقانيم الثلاثة آلهة . وثانيا، يقول إنه سوف يبرهن بالأدلة على أن هذه الألهة الثلاثة هي حقا إله واحد. لكن عند هذه النقطة يقاطعه المسلم قائلا له : ادخر حججك كائنة ما تكون فقد حذَّرنا النبي منها بقوله(١١٦) ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ (١١٧) وفي مثل هذه المناظرات بدأ المسلمون يُقرون شيئا فشيئا بأن الحياة والعلم والقدرة بما هي خواص لله إنما أشياء حقيقية لكنهم ينكرون تسميتها بالضرورة آلهة، فذلك الإقرار والإنكار هو الذي يكوِّن المعتقد الإسلامي في الصفات باعتباره متميزًا عن المعتقد المسيحي في "التثليث".

هذا بيان لكيفية دخول نظرية الصفات الحقيقية real ‹ للذات الإلهية › إلى الإسلام. وفي الأصل، فإن ثلاثة ألفاظ فقط، مرتبة في قوائم من لفظين ترتيبا متنوعا أعلن عنها كصفات حقيقية وذلك لأن المسيحيين كانوا قد استخدموا هذه الألفاظ الثلاثة في صلاتها المتباينة، عندما صاغوا عقيدتهم في التثليث، للدلالة على الشخص الثاني والشخص الثالث، أي على "الابن" و "روح القدس"، وهو الأمر الذي عرفه المسلمون، وسنرى(١١٨) أنه سرعان ما أضيف إلى القائمة الأصلية للصفات لفظان آخران هما: الكلام (أو الكلمة) والإرادة، وكان هذا أيضا للدلالة على أحد أشخاص

(١١٤) ظهرت نظرية الصفات المخلوقة فيما بعد. انظر فيما يلي ٢٢٩ – ٢٣٤.
(١١٥) انظر فيما يلي ص٢١٦ الحاشية رقم ٩، ص٥ ٢٤ الحاشية رقم ٢٥ .
(١١٦) قول النبي صلى الله عليه وسلم هو بلاغ من الأمين المعصوم لما أوحى إليه من رب العالمين وليس من الإنصاف الادعاء بأن القرآن الكريم من اختراع النبي وقوله دونما دليل يرتضيه العقل. (المترجم)
(١١٧) سورة المائدة آية: ٧٣ .
(١١٨) انظر فيما يلي ص٣٣٨ – ٣٣٩.

الثالوث، وهو "الابن". وهكذا أصبح لهذه الألفاظ دورها في المناظرات بين المسلمين والمسيحيين . وشيئًا فشيئًا أضيفت ألفاظ أخرى جديدة وظهرت قوائم عديدة للصفات قامت كلها، كما يقول "موسى بن ميمون على "نص كتاب ما"، أى على نص من "القرآن" أو "السُّنة" كما قُيِّدَت في الصحيح[١١٩][١٢٠] . ويمكن أن نفهم من "البغدادى" أنه على حين حصر صفاتية السُّنة قوائم صفاتهم فى تلك الألفاظ التي وُصِف الله بها في

(١١٩) استشهاد المؤلف بنص "ابن ميمون" هنا لا يترتب عليه صحة ما يذهب إليه من أن المسلمين فى إيرادهم لألفاظ أخرى عديدة – إضافة إلى قائمة صفات الثالوث المسيحى – إنما كانوا يستندون في ذلك إلى نصوص "القرآن " و"السُّنة" كما قُيِّدت في الصحيح. ونرى على العكس أن قول "ابن ميمون" الذى اجتزأه المؤلف من سياقه – لا ينحصر فى بيان رأى الصفاتية المسلمين على وجه الخصوص. فابن ميمون يعقد الفصل "الثالث والخمسين" من الجزء الأول من كتابه "دلالة الحائرين" لبيان أن ليس لله تعالى صفات ذاتية غير صفة الفعل عند "معشر"الموحدين بالتحقيق". وهو يبرِّر اختلاف الصفاتية – **على العموم – في عدد الصفات الذاتية** لله تعالى بأن "الكل تابعون نص كتاب ما، ولنذكر لك ما **الكل** مجمع عليه، ويزعمون أنه معقول، وأنه لم يُتَّبع فيه نص كلام نبى، وهى أربع صفات: حيّ ، وقادر، وعالم، ومريد". و"ابن ميمون" يدافع في هذا الفصل عما يراه تصوراً صحيحاً فى هذه المسألة ولم يرد أى ذكر لأيٍ من المسلمين. وكان "ابن ميمون" دقيقًا في صياغته التي جاءت فى صيغة التنكير فقال "نص كتاب نصّ" وليس هنا ذكر صريح للقرآن الكريم أو لصحيح الحديث بالذات وإنما يذكر ابن ميمون مسلك المشبِّهة الذين يستندون إلى ظواهر النصوص، حتى وإن زعموا أنهم يعبرون عما هو صحيح فى نظر العقل، مع أن الذى دعى إلى الاعتقاد بوجود صفات للبارى – فيما يرى ابن ميمون– عند من يعتقدها < من أصحاب الملل الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام > "قريب من الذى دعا لاعتقاد التجسيم عند مَنْ يعتقده، وذلك أن معتقِد التجسيم لم يدعه لذلك نظر عقلى بل تبع ظواهر نصوصِ الكتب، وكذلك الأمر فى الصفات لما وجدتَ **فى كتب الأنبياء وكتب التنزيل** قد وصفته تعالى بأوصاف حُمِلَ الأمر على ظاهره واعتقدوه ذات صفات". وابن ميمون ينبِّه بعد ذلك إلى مزاعم من يحاول تناول مسألة الصفات عقلاً مدعيًا أنه لا يعتمد فى ذلك على نص من نصوص التنزيل، لكن الأمر فى حقيقته بخلاف ذلك. ومن المعروف أن "ابن ميمون" يحارب نزعة التجسيم والتشبيه، ويرى وجوب أن تؤخذ الصفات المذكورة فى **كتب الأنبياء** بحيث "يعتقد فى بعضها أنها صفات يَدلُّ بها على كمال، على جهة الشبه بكمالاتنا المفهومة". والنص الذى يشير المؤلف – إليه من "البغدادى" – بعد ذلك مباشرة – إنما يدل على أن بعض مفكرى الإسلام – وبالتحديد بعض معتزلة البصرة – لم يتقيّدوا بما جاء فى نص التنزيل من إطلاق أسماء بعينها على الله، سبحانه وتعالى ، إنْ دلَّ القياس على ذلك. وواضح هنا أن حديث "البغدادى هو عن قائمة أسماء وليس عن قائمة صفات كما يزعم المؤلف. وواضح أيضا من عبارة البغدادى" ، أيضا ، أن بعض المعتزلة البصريين لا يستندون فى رأيهم إلى نص دينى منزل < القرآن الكريم > وإنما يستندون إلى ما أداهم إليه نظر العقل أو كما يقول البغدادى نفسه "إذاً دَلَّ عليه القياس"، وقريب من هذا ما سوف يذكره "ابن ميمون" من بعد عن عموم هذا المسلك الذى يزعم أصحابه "أنه معقول وإن لم يُتبع فيه نص كلام نبى". (المترجم)

(١٢٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٥٣ ص٨٢ .

القرآن والسُنة - وأى لفظ استخدم فيها يمكن أن تتضمنه قائمة من قوائم الصفات - سمح معتزلة البصرة أن يوصف الله بألفاظ غير موجودة فى القرآن والسنة، ومن ناحية أخرى ، فإن أحدهم وهو "الفوطى"[١٢١] قد منع وصف الله تعالى حتى ببعض الألفاظ الموجودة فى هذين المصدرين < أى فى القرآن والحديث > .[١٢٢]

هكذا يمكن ردّ عقيدة السلف الإسلامية فى ثبوت الصفات إلى العقيدة المسيحية فى التثليث. أفيجب علينا القول إذن إنه يمكن - بالمثل - ردّ إنكار المعتزلة لحقيقة الصفات إلى الهرطقة المسيحية التى أنكرت حقيقة الشخص الثانى والثالث فى الثالوث؟[١٢٣]

هذا سؤال سوف نناقشه فى القسم التالى .

(١٢١) **هشام بن عمرو الفُوَطى** (+٢٦٦هـ = ٨٤٠م) : معتزلى ، كان من أصحاب أبى الهذيل ثم انحرف عنه. من أهل البصرة. من كتبه الى ذكرها "ابن النديم" فى "الفهرست": كتاب المخلوق، وكتاب الردّ على الأصم فى نفى الحركات ، وكتاب خلْق القرآن، وكتاب التوحيد، وكتاب جواب أهل خراسان" . وتُنسب إليه فرقة الهشامية . (المترجم)

(١٢٢) البغدادى : "الفرق بين الفرق" ص١٤٥. ونص عبارة البغدادي هو : "وكان أصحابنا < يقصد الأشاعرة > يتعجّبون من المعتزلة البصرية فى إطلاقها على الله عزّ وجلّ من الأسماء ما لم يذكر فى القرآن والسُنّة إذا دلّ عليه القياس. وزاد هذا التعجب بمنع الفُوطى عن إطلاق الله تعالى بما قد نطق به القرآن والسُنّة. واعتذر الخيّاط عن الفوطى بأنْ قال إن "هشاما؛ كان يقول حسبنا الله ونعم المتوكّلُ عليه بدلا من الوكيل. وزعم أن وكيلا يقتضى موكِّلا فوقه. وهذا من علامات جهل هشام والمعتذر عنه بمعانى الأسماء فى اللغة. وذلك أن الوكيل فى اللغة بمعنى الكافى لأن يكفى موكله أمر ما وكله فيه. وهذا معنى قولهم حسبُنا ، ومعنى حسْبُنا كافينا ... وقد يكون الوكيل أيضا بمعنى الحفيظ ومنه قوله تعالى ﴿ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ - "(الأنعام :٦٦) ("الفرق بين الفرق"، ص١٤٥ - ١٤٦). (المترجم)

(١٢٣) غريب هنا التماس مايراه المعتزلة أو غيرهم من صحيح أصول دينهم فى هرطقة مسيحية أو فى سواها . (المترجم)

(٢) إنكار حقيقة الصفات

لرأى أهل السلف في حقيقة الصفات وأزليتها أصل، على نحو ما رأينا، في العقيدة المسيحية ، التي أقرتها المجامع[١]، عن حقيقة الشخص الثاني والشخص الثالث في الثالوث، أي "الكلمة" و"روح القدس"، ومن الضروري إذن أن يكون ذلك قد ظهر مع لقاء الإسلام المبكر بالمسيحية. لقد انبثق إنكار الصفات في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي وهو يُنسب على العموم إلى "واصل بن عطاء" البصري، مؤسس فرقة المعتزلة.[٢] ومهما يكن الأمر ، فلأن قدم القرآن الذي ظهر، كما سنرى، نتيجة لإنكار الصفات[٣] يُنسبُ إلى اثنين من معاصري واصل ليسا من المعتزلة وليسا بصريين (ويُنسب إلى واحد منهما أيضا إنكار الصفات)[٤] ربما تبيّن أن مؤسس الاعتزال لم يكن هو أول من أنكر الصفات. مع ذلك لا تزال الحجة الأساسية لإنكار الصفات تردُ إلينا من المعتزلة.

إن لحجة المعتزلة، ضد وجود صفات ثابتة قديمة ، جانبين: فأولا ، إن أى شيء قديم eternal يجب أن يكون إلها. وثانيا، إن افتراض وحدانية الله تستبعد أي كثرة

(١) تقرّر **في مجمع "نيقية"** المنعقد في سنة ٣٢٥م تكفير "آريوس" وحرمانه وطرده وتكفير كل من يقول: إن المسيح إنسان وكل قائل بوجود زمن لم يكن ابن الله موجودا فيه وأنه لم يوجد قبل أن يولد، وأنه وجد من لاشيء، أو من يقول الابن وُجد من مادة أو جوهر غير جوهر الله الآب، وكل من يُقر أنه خُلق أو من يقول إنه قابل للتغير". وفي سنة ٣٨١م اجتمع المجمع القسطنطيني الأول وانتهى بإقرار ألوهية "روح القُدس": "الرب المحيي.. فالآب والابن وروح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدية في تثليث وتثليث في وحدية، وكيان واحد في ثلاثة أقانيم". (المترجم)

(٢) انظر فيما سبق ص ٦٣ – ٦٥ .

(٣) انظر فيما يلي ص ٣٤١.

(٤) انظر فيما يلي ص ٣٤٦، عن إنكار "جعد بن درهم" و"جهم بن صفوان" لقدم القرآن. وانظر فيما يلي ص١٤٠ عن إنكار "جهم" للصفات. وعلى هذا فلا يبدو أن إشارة "يحيي الدمشقي" إلى الهراطقة المسلمين الذين أنكروا قدم القرآن كان يقصد بها المعتزلة (انظر فيما يلي ٣٤٨).

داخلية فيه، حتى لو كانت أجزاؤه المجتمعة متحدة معا دون انفصال منذ الأزل. وكما قرَّر "واصل بن عطاء" باختصار، تقرأ الحجة على النحو التالي: "مَنْ أثبت معنى[٥] وصفة قديمة فقد أثبت إلهين".[٦] وعلى نحو أكمل تقررت الحجة في الصياغة التالية: "إن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته". وبناء عليه يُنكر "واصل" قدم الصفات كلية "لأنه لو شاركته الصفات في القِدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية".[٧] وهكذا، أنكر المعتزلة حقيقة الصفات، إنقاذا لعقيدة التوحيد، معتبرين الصفات إما مجرد أسماء أو أحوال. وبسبب هذا التصور الجازم لوحدانية الله سُمُّوا بـ"أصحاب التوحيد".[٨]

لكلا جانبي الحجة الاعتزالية خلفيته التاريخية في فلسفة "فيلون" Philo عَبْر "آباء الكنيسة".

أساس الجانب الأول من الحجة هو المبدأ الذي وضعه "فيلون" وهو أن "الله وحده القديم".[٩] ويتضمن هذا أنه لو يوصف شيء بالقدم فيلزم على ذلك أن يكون إلها. هذا هو المبدأ الذي يستعمله "يحيى الدمشقي" في مناظرته المتخيَّلة بين مسيحي ومسلم، بعد أن كان قد برهن على أن الكلمة يجب ألا تكون مخلوقة، ليثبت أن الكلمة هي الله لأنه يقول: "كل شيء لا يكون مخلوقًا، بل غير مخلوق، هو إله".[١٠] هذا المبدأ الفيلوني هو الذي يستخدمه "آباء الكنيسة" أيضًا، على أنحاء مختلفة، باعتباره حجة ضد قدم المادة. وتوجد الأمثلة النمطية على استخدام هذه الحجة عند "آباء الكنيسة

(٥) في ترجمة ولفسون لعبارة "واصل" هنا يضع كلمة Thing في مقابل كلمة "معنى". وربما كان دافعه إلى ذلك تقريب الهوة بين رأي "واصل"، نصير التوحيد، وبين عقيدة التثليث المسيحية التي تقرر الوجود الواقعي لكل أقنوم من أقانيم الثالوث على حدة، ولكي يصل إلى تأكيد ما يذهب إليه من أن عقيدة الصفات عند المسلمين منشؤها عقيدة التثليث، حتى وإنْ تجاهل أن لفظ "شيء" thing هذا لم يستخدمه "واصل" أصلاً! (المترجم)

(٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٣١.

(٧) المصدر السابق، ص٣٠ و"نهاية الإقدام" ص١٩٩.

(٨) المصدر السابق، ص٢٩.

(٩) وانظر: De virtutibus, 39, 214; Philo, 1. p. 172.

(١٠) Disputatio Christiani et Saraceni 1 (P G 94, 1586, D). وهذه العبارة مفقودة في المناظرة.

اليونان" في عبارة جوستن الشهيد[١١]: "الله وحده هو الذى لم يولد وهو الباقي وعلى ذلك فهو وحده الإله، وكل شيء سواه مخلوق وهالك".[١٢] وفي عبارة "تيوفيلوس" Theophilus[١٣] عن أولئك الذين يعتقدون بوجود مادة قديمة، والتي يقول فيها: "لو صدقت آراؤهم ما كان لملكة الله أن تقوم".[١٤] وفي عبارة "باسليوس" Basil التي يقول فيها: "لو أن المادة قديمة، فسوف تتساوى مع الله إذن وتستحق نفس التبجيل".[١٥] وتوجد بين "الآباء اللاتين" أيضا في حجة "ترتوليان" ضد قِدم المادة، والتي تقرأ على النحو التالي: "طالما أن القِدم من خواص الألوهية، فسوف يكون شأنًا لله وحده".[١٦]

الخلفية التاريخية للقسم الثاني من حجة المعتزلة هي ، أيضا ، مبدأ وضعه "فيلون" يقول فيه إن وحدة الله وحدةٌ مطلقة تستبعد أى نوع من التركيب، حتي ذلك التركيب من أجزاء تكون فيما بينها متحدةً اتحادًا لا ينفك من الأزل.[١٧] ومن الضروري ، كذلك ، أن يكون هذا المبدأ قد وصل إلى المعتزلة عن طريق المسيحية، لكنه في هذه الحالة وصل عبر أولئك الهراطقة الذين كانوا معارضين للعقيدة الأرثوذكسية فيما يتعلق بحقيقة الشخص الثاني والشخص الثالث من أشخاص الثالوث – وقد رأينا أن الاعتقاد الأخير كان الأصل في الاعتقاد الإسلامي السلفي في ثبوت الصفات. وحجة أولئك الهراطقة المسيحيين[١٨] المعارضين لما أصبح من بعد هو الاعتقاد الأرثوذكسي بإطلاق، وعلى نحو

(١١) **القديس جوستن**: ١٠٠ – ١٦٥م. يُعرف بـ"جوستن الشهيد" و"جوستن الفيلسوف". هو أحد آباء الكنيسة. درس الفلسفة وعلَّم النظريات الأفلاطونية. افتتح أول مدرسة مسيحية في روما. يُقال إنه عُذِّب واستشهد في روما عام ١٦٥م. (المترجم)

(١٢) Dial. 5.

(١٣) **تيوفيلوس** : ازدهر حوالى نهاية القرن الثانى الميلادى. أسقف لأنطاكية في عام ١٦٩م، وهو أحد آباء الكنيسة. ألَّف دفاعا عن الدين المسيحي. (المترجم)

(١٤) Ad. Autol... 11, 14.

(١٥) Hexaemeron 11, 2.

(١٦) Adv. Hermog. 4.

(١٧) انظر : Philo, 11, pp. 94 ff.

(١٨) انظر : The philosophy of the church Fathers, 1. pp. 581 ff.

ما عبَّر عنها "أوريجن"[١٩] هى على النحو التالى: "هناك ما يقلق الكثيرين ممن يعترفون بإخلاص أنهم أحباء الله. فهمم فى خشية من أنهم ربما يقرّون بإلهين".[٢٠] ويضيف أوريجن إلى ذلك قوله: "إن هذه الخشية أدت بأولئك المخلصين فى حب الله إلى عقائد زائفة وشريرة :

إما (أ) بإنكارهم كون أقنوم "الابن" مختلفًا عن أقنوم "الأب" جاعلين ما يسمونه بـ" الابن" إلهًا كامل الألوهية لا يختلف إلا فى مجرد الاسم؛ أو (ب) بإنكار ألوهية "الابن جاعلين لأقنومه وذاته مجالاً فى الوجود خارج مجال وجود الأب".[٢١]

وبعبارة أخرى ، فهم إما : (أ) أنكروا أى حقيقة لل "ابن"، مُوحِّدين بينه وبين "الله " تمامًا ورادين الخلاف بينهما إلى خلاف فى الأسماء ليس إلا" أو : (ب) أنهم أنكروا كونه قديما مثل "الله" ومن ثمَّ أنكروا كونه إلها، جاعلين إياه فحسب مخلوقًا لله. وأول هذين الرأيين، الذى يصفه "أوريجن" بأنه رأى زائف وشرير، له أتباع كثيرون، فى مقدمتهم "سابليوس" Sabellius[٢٢] ، الذى يُقال إنه زعم "أن الأب؛ "ابن" و "الابن" "أب"، فى أقنوم واحد، فى اسمين".[٢٣] وثانى هذين الرأيين هو

(١٩) **أوريجن** : معلم مسيحى إسكندرانى وأحد "أباء الكنيسة اليونان" . رأس مدرسة اللاهوت فى الإسكندرية من سنة ٢١١ – ٢٣٢م. وأسس مدرسة فى قيصرية. وفاته فيما هو محتمل سنة ٢٥٤م. تضمنت مؤلفاته العديدة دراسات فى تفسير "العهد القديم". له دفاع عن المسيحية ضد هجمات الفيلسوف "كلسيوس" Celsus يعرف بـ "Contra celsus" . (المترجم)

(٢٠) In Joan. 11,2 (PG 14, 108 C - 109 A).

(٢١) المصدر السابق .

(٢٢) **سابليوس** : لاهوتى مسيحى من أصل رومانى عاش فى القرن الثالث الميلادى. كان يزعم أن "القديم واحد وأقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد كليته بجسد عيسى بن مريم عليهما السلام. طُرد من الكنيسة سنة ٢٢٠م. (المترجم)

(٢٣) انظر : Athanasius, Orat. Cont. Arian. 1v, 25 (PG 26, 205C).

الذى أصبح يعرف بالمذهب "الآريوسى" Arianism[٢٤]، الذى كان يُعلِّم أن الشخص الثانى من أشخاص الثالوث، "الابن" أو "الكلمة"، كان مخلوقًا فحسب لله.[٢٥]

عرف المسلمون هاتين الهرطقتين المسيحيتين . كانت الأولى معروفة لهم إما تحت اسم "سابليوس" الذى يوصف بتأكيده أن "القديم جوهر واحد، وأقنوم واحد له ثلاث خواص"،[٢٦] أو تحت اسم "بولس الشمشاطى" Paul of Samosata[٢٧] الذى توصف عقيدته بأنها "التوحيد المجرَّد الصحيح".[٢٨]

وكانت الهرطقة الثَّانية معروفة لهم على نحو صحيح باعتبار أن مؤسسها "آريوس" يوصف بأنه زعم "أن الله واحد سمَّاه أبا وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو مخلوق قبل خلق العالم"،[٢٩] أو أن "عيسى عبد مخلوق وأنه كلمة الله تعالى التى بها خلق السموات والأرض".[٣٠]

وبنفس الإصرار على وحدة الله المطلقة التى أنكر بها السابليون والآريوسيون حقيقة أو قدم الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث أنكر المعتزلة حقيقة الصفات الإلهية وقدمها . وعلى أية حال، فإن المعتزلة عموما، فى تصورهم للصفات

(٢٤) **أريوس (+٣٣٦م)** : من رجال الكنيسة اليونان فى الإسكندرية . قاوم كنيسة الإسكندرية فى قولها بألوهية المسيح وبنوته للأب وأنكر جميع ما جاء فى الأناجيل من عبارات توهم ألوهية المسيح. وقال أريوس "إن الأب وحده الله ، والابن مخلوق مصنوع وقد كان الأب حيثما لم يكن الابن". تبع أريوس كثيرون وانتشر مذهبه فى الإسكندرية وفلسطين ومقدونية والقسطنطينية وظل مذهبه قائما حتى أواخر القرن الخامس الميلادى. أدينت الأريوسية بالهرطقة وحكم عليه وعلى أتباعه بالطرد من الكنيسة وبالتكفير ، فى مجمع نيقية سنة ٣٢٥م وفى مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م . (المترجم)

(٢٥) انظر : Ibid. 1, 5 (21 AB).

(٢٦) **بولس الشمشاطى** : لاهوتى مسيحى. أسقف على أنطاكية فى سنة ٢٦٠م. كان يدعو إلى التوحيد المجرد الصحيح لله، "وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام، خلقه لله تعالى فى بطن مريم من غير ذكر، وأنه إنسانٌ لا ألوهية فيه البتة. وكان يقول: لا أدرى ما الكلمة ولا روح القدس؟" عقدت ثلاثة مجامع فى أنطاكية من سنة ٢٦٤ إلى ٢٦٩م للنظر فى شأنه وأدين هو وأتباعه بالحرمان والطرد من الكنيسة . ظل مذهبه باقيا حتى القرن السابع الميلادى. (المترجم)

(٢٧) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص١٧٨ .

(٢٨) ابن حزم: "الفصل"، جـ١ ص٤٨.

(٢٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٧٨ .

(٣٠) ابن حزم: "الفصل" ، جـ١ ص٤٨ .

توصلوا إلى رأى مطابق لرأى السابليين أكثر مما هو مطابق لرأى الآريوسيين . فلم يعتبر المعتزلة الصفات، على العموم، أشياء حقيقية حادثة متميزة عن "الله" بل اعتبروها بالأحرى مجرد أسماء لله.(٣١) والاستثناء الذى قال به معظم المعتزلة فيما يتعلق بـ"كلام الله" بمعنى القرآن" السابق على الوجود **pre-existent** ، وهو الذى يتطابق رأيهم فيه

(٣١) انظر فيما يلى ص ٢١٧ وما بعدها .
فى بحث س. هـ. بكر C.H. Becker عن الجدال المسيحى حول بناء العقيدة الإسلامية "Christliche Polemik und islamische Dogmen bildung" (Zeitschrift fur Assyriologie, 26 : 188 - 190 [1912].
يقترح رأيا مؤداه أن إنكار المعتزلة للصفات أصله الرأى المسيحى القائل إنه لا يجب أن تؤخذ آيات التشبيه الواردة فى "الكتاب المقدس" مأخذا حرفيًا ويقتبس لتدعيم اقتراحه هذا أقوالاً من كتاب عربى "لأبى قُـرَّة" Mimar v11, 7 - 11, Arabic by Bacha, oeuvres Arabes, pp. 94 - 97; German by G. Graf in "Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmegeschichte 10 : 188 - 191 [1910].
وفيها يجادل "أبو قرَّة" محاوراً مجهولا أنكر ولادة المسيح الأزلي من الله على أساس عدم اتفاق هذا مع تصور الله موجودا لا جسميا. وإجابة "أبى قرّة" على هذا هي أنه " كما أن أولئك الهراطقة لايترددون فى تاكيد أن الله حى وسميع وبصير وعليم وخالق بمعنى أن حياته وسمعه وبصره وعلمه وخلقه ليست مثل حياة وسمع وبصر وعلم وفعل غيره من الموجودات فكذلك يجب عليهم أن لا يترددوا فى تاكيد أن الله يمكن أن يلد ابنا بطريقة لا تماثل الولادة عند الموجودات الحية. و"أبو قرة" وهو يجادل محاوره المجهول الذى يفترض أنه واحد من الهراطقة المسيحيين يجادله فى أمر مُسلَّم به عند كل المسيحيين بما فيهم ذلك المسيحى المبتدع، أى ذلك المنكر لما تنطق به النصوص المقدسة والمنكر للتجسيم ومن ثم أيضًا لحقيقة الألفاظ المحمولة على الله. ومن المفترض أن المعتزلة قد تبنُّوا هذا الإنكار المسيحى العام لحقيقة الصفات، ومن ثَمّ برزوا فى مواجهة المسلمين الذين أكدّوا حقيقتها.
وفى هذا الاقتراح خطأن :
فأولا: هو يخلط بين مشكلة التنزيه - لاجسمية الله - وبين مشكلة التوحيد ومن ثمَّ يخلط أيضًا بين مشكلة التشبيه ومشكلة ثبوت الصفات. غير أن كل مشكلة من هاتين مستقلة عن الأخرى. فقد وُجد فى الإسلام من اعتقدوا بالصفات ومع ذلك أوَّلوها ولم يسلِّموا بمعناها الحرفى. ومجرد إنكار حرفية التعبيرات المشبِّهة وتأويلها لن يؤدى إلى إنكار حقيقة الصفات .
وثانيا، إن المحاور المجهول فى هذا "الميمر" الخاص من كتاب "أبى قُرَّة" المؤلَّف بالعربية ليس واحداً من الهراطقة المسيحيين، بل هو بالأحرى مسلم ، كما يمكن أن نقضى به من العبارات الموازية فى هذا الميمر لما ورد فى مؤلف أبى قرة باللغة اليونانية. (Opuscula xxv, PG 97, 7560 C - 1561 B) ، ففى هذا المؤلف الأخير يوصف الشخص الذى يحاوره صراحة بأنه مسلم . وعلى ذلك ، فمن المفترض سلفا أن المحاور المسلم، فى الحجة المقتبسة، ينكر حرفية آيات التشبيه، لذلك لا يمكن أن تؤخذ تلك الحجة على أنها أساس لإنكار التشبيه وإنكار حقيقة الصفات بين المسلمين.

مع رأى الآريوسيين فيما يتعلق بـ"كلمة الله" بمعنى "المسيح" السابق على الوجود، سوف نناقشه فيما بعد فى قسم ضمن الفصل الخاص بـ"القرآن".

وحيث إن الحجج التى استخدمها المعتزلة لإنكار حقيقة الصفات قامت على أساس تصورهم الخاص لمعنى "القدم و"الوحدانية" فإن الصفاتية ، فى رفضهم لآراء المعتزلة، يهاجمون التصور الاعتزالى لمعنى هذين اللفظين .

فأولا، هم يرفضون زعم المعتزلة أن القِدَم يعنى الإلهية.[٣٢] ونقتبس هنا قول الشهرستاني - في ردِّه على المعتزلة - : "قولكم إنْ كانت - أى الصفة - قديمة أوجب أن تكون إلها دعوى مجردة بل هو محل النزاع وقولكم القِدم أخصّ وصف الإله دعوى لا برهان عليها".[٣٣] هذا التباين فى الرأى والجدل بين المعتزلة والصفاتية حول القِدم، هو فى سياقه التاريخى، تباين وجدل حول ما إذا كان يمكن قبول الرأى المسيحى المقرَّر، والمتوارث عن "فيلون"، وهو أن القِدم يعنى الإلهية؟ لأن "آباء الكنيسة" ، كما رأينا، تبنّوا دون معارضة تذكر هذا الرأى الفيلونى، حتى إن "يحيى الدمشقى"، فى مناظرة يُفترض أنها انعقدت بين مسيحى ومسلم، يجعل المسيحى يجبر المسلم على الاعتراف بأن كلمة الله ليست مخلوقة، أى قديمة، ومن ثَمَّ يجبره على الاعتراف بأن "كلمة الله" هي "الله"، على أساس أن "كل شيء لا يكون مخلوقا هو إله".[٣٤] يقبل المعتزلة هذا المبدأ المسيحى ومن ثم يحتجون بلزوم أن تكون الصفات - عند الصفاتية - آلهة، بينما يرفض الصفاتية هذا التصوّر المسيحى للقِدم وعلى ذلك يرفضون حجة المعتزلة. ومهما يكن الأمر ، فمن الواجب ملاحظة أن السلف على حين يعترفون ، على

(٣٢) أى أن القدم هو أخص خصائص الألوهية . (المترجم)

(٣٣) الشهرستانى : "نهاية الإقدام" ، ص٢٠١. وكان "الشهرستانى" قد سبق إلى التدليل على وجهة نظره هذه في قوله: "فإن معنى الإلهية هو ذات موصوفة بصفات الكمال فكيف سلَّم أن كل صفة أزلية إله. ثم مَن قال القدم أخص الأوصاف فيجب أن يبين أعمَّ الأوصاف ، فإن الأخص إنما يتصوّر بعد الأعم فما الأعم؟ فإن كان الوجود هو الأعم والقِدم هو الأخص فقد التأمت حقيقة الإلهية من أعم وأخص. فالأخصُّ عن الأعم أو غيره. ويلزم على مساق ذلك ما ألزمتموه على الصفات". ("نهاية الإقدام"، ص١٠١). (المترجم)

(٣٤) Disputatio Schristiani et Saraceni (PG 94, 1586 A).
وأنظر فيما يلي ص ٤٢٣ .

أساس إنكارهم أن القِدم يساوى الإلهية، بوجود صفات قديمة للذات الإلهية لا تنفك عنها، فانهم لا يعترفون إذن بوجود مادة قديمة سابقة على الخلق يتصور أنها شيء مستقل عن الله.[٣٥] وبالمثل على حين لا يعترف المعتزلة، على أساس توحيدهم بين القِدم والإلهية، بوجود صفات قديمة لا تنفصل عن الله، فإنهم يعترفون بوجود مادة قديمة سابقة على الخلق منفصلة عن الله[٣٦] هى موضوع لفعله.[٣٧]

ثانيًا، يرفض الصفاتية تصوّر المعتزلة الصارم للتوحيد. وحول هذه المسألة، لا يوجد إجماع فى المسيحية على رأى واحد : فالهراطقة السابليون والآريوسيون، كما رأينا، أصروا على هذا التصور الفيلونى للتوحيد المطلق. وعلى أية حال، فإن المسيحية الأرثوذكسية قد رفضت هذا المبدأ الفيلونى. وتابع المعتزلة، كما رأينا ، الهراطقة السابليين والآريوسيين فى هذه المسألة . وتابع أهل السلف المسيحية الأرثوذكسية. وإذن ، فكما رفض المعتزلة ثبوت الصفات بذات الحجج التى رفض بها الهراطقة المسيحيون حقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث، دافع أهل السلف كذلك عن حقيقة الصفات بذات الحجج التى دافع بها المسيحيون الأرثوذكس عن حقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث[٣٨]. واشتمل دفاع المسيحيين الأرثوذكس على رفض التصوُّر الفيلونى للتوحيد المطلق، بزعم أن توحيد الله المطلق ذاك ما هو

(٣٥) انظر فيما يلى ص٤٩٣ وما بعدها.
(٣٦) انظر فيما سبق ص٢١٧ وما بعدها .
(٣٧) انظر فيما يلى ص٤٩٣ وما بعدها .
(٣٨) لم يكن اتفاق المعتزلة مع آراء بعض طوائف المسيحيين، من السابليين أو الآريوسيين أو غيرهم، فيما يتعلقّ بالتوحيد المطلق نتيجة تأثرهم بآراء هذه الطوائف؛ كما لم يكن خصوم المعتزلة متأثرين بالضرورة بآراء المسيحيين الأرثوذكس كما يحاول المؤلف جاهدا أن يقنعنا بذلك. فمبدأ التوحيد الخالص هو حجر الزاوية فى عقيدة الإسلام من قبل أن تُعرف الفِرق والمذاهب. ويكفينا الرجوع إلى آيات القرآن الكريم التى عرضت للعقيدة المسيحية - ذاتها - فى نقائها كما عرضت لصورها المتطورة بعد ذلك التى انحرفت فيها عن بداياتها الأولى (يراجع مثلا: البقرة: ١١٦، آل عمران:٥٩، النساء: ٥٥، المائدة: ٧٢-٧٥، ١١٦، ١١٧، مريم: ٨٨-٩٣، التوبة: ٣٠، ٣١).
إن آيات القرآن الكريم هى النبع الثَّر الذى استقى مفكرو الإسلام على اختلاف أفهامهم من معينه. وغريب أن يتم إغفال هذا المصدر المباشر وتُلتمس منابع أخرى، أُدين عطاؤها أصلا بنص القرآن الكريم ذاته ، فتعتبر بلا أحقية مصدر الاستثارة العقلية الأساسى عند المسلمين! (المترجم)

إلا نوع قاصر relative من التوحيد، و ‹على› تصور للتوحيد لا يستبعد من "الله"، الواحد، التركيب من عناصر ثلاثة موجودة معا منذ الأزل لم تكن أبدا منفصلة.(٣٩) هكذا أيضًا ينحصر دفاع أهل السلف من المسلمين عن ثبوت الصفات، وعلى نحو ما عبَّر عنه "الغزالي" أكمل تعبير، في الإصرار على تصور نسبي للتوحيد، لا يستبعد كونه مشتملا في داخله على صفات حقيقية قديمة مع الله لم تكن أبدًا منفصلة عنه.

على هذا، عندما يشرع "الغزالي" مبيّنا رأيه الخاص في وصف "الله" بأنه "واجب الوجود" فإنما يعني بذلك فقط عدم اعتماده في وجوده على علة من العلل. ونجد "الغزالي" يخاطب "الفلاسفة"، الذين ينكرون وجود صفات قديمة لله، قائلا: "يتبقى قولهم: إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال إن أردتَ بواجب الوجود أنه ليس له علّة فاعلية فلم قلتَ ذلك ولم استحال أن يُقال كما أن ذاتَ واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وإنْ أردتَ بواجب الوجود أنْ لا يكون له علّة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك؟"(٤٠) و"مهما اتَّسع العقل لقبول موجود قديم لا علّة لوجوده اتْسع لقبول قديم موصوف لا علّة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا".(٤١)

هكذا تتطابق تماما آراء أهل السلف المسلمين وآراء المعتزلة حول مشكلة الصفات، وكذلك حججهم التي استخدموها، مع آراء المسيحيين الأرثوذكس والهراطقة السابليين حول مسألة "الكلمة" و "روح القُدُس" في عقيدة التثليث. وعلى هذا أصبحت المسألة مُحصورة بوضوح بين الصفاتية ومنكري الصفات حول مسألة ما إذا كانت وحدة الله وحدة مطلقة أم نسبية ‹ مقيّدة ›. كانت الوحدة بالنسبة للصفاتية نسبية فزعموا من ثمّ أن لله صفات حقيقية منذ الأزل. وكانت وحدانية الله بالنسبة لمنكري الصفات مطلقة فذهبوا من ثمّ إلى أن الألفاظ التي يوصف الله بها ما هي إلا مجرد أسماء. وعلى أية

(٣٩) The philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 311 ff.
(٤٠) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص١٦٦.
(٤١) المصدر السابق، ص١٦٨.

حال، وُجدت بعض الآراء المعدَّلة بين الصفاتية كما وُجدت أيضًا بعض الآراء المعدَّلة بين منكرى الصفات : إذْ وُجد بين الصفاتية بعض من ينكرون أن تكون الصفات غير مخلوقة فى الوقت الذى يُسلمون فيه بحقيقتها، و هذا ما سوف نناقشه فيما بعد.[٤٢] ووُجِد بين منكرى الصفات نفرٌ من الذين، وهم ينكرون حقيقتها، ينكرون أيضًا أن تكون مجرد أسماء وقدَّموا نظرية عُرفت بنظرية الأحوال. وهذا أيضًا سوف نناقشه فيما بعد.[٤٣] وهناك بين منكرى الصفات منْ استثنى ألفاظا معيّنة تُحمل على الله ، ونظر إليها بما هى أشياء حقيقية ومخلوقة. والألفاظ التى تناولوها بمثل هذه الطريقة الاستثنائية هى ألفاظ :

١ – "العلم" ،

٢ – "الإرادة" ،

٣ – "الكلام" . وهذا ما سوف نناقشه الآن .

يُنسب القول بالطبيعة الاستثنائية للفظ "العلم" إلى "جهم". ويُقال إن "جهما" يوافق المعتزلة فى مشكلة الصفات على العموم فينكر وجودها.[٤٤] أما فيما يتعلق بصفة "العلم" فقد أوردت مصادر عديدة قوله "إن علم الله مُحدَث"،[٤٥] أو "إن علم الله تعالى هو غيره، وهو محدث مخلوق"،[٤٦] أو إنه "حادث للبارى تعالى لا فى محل".[٤٧] وما يعنيه بقوله حادث لا فى محل هو أنه موجود لا جسمانى مخلوق خارج الذات الإلهية. وعلى

(٤٢) انظر فيما يلى ص ٢٢٩ – ٢٣٤.

(٤٣) انظر فيما يلى ص٢٣٥ وما بعدها

(٤٤) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٠. يقول "الشهرستانى" : إن جهم بن صفوان وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية، وزاد عليهم أشياء منها قوله لا يجوز أن يوصف البارى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيها". (المترجم)

(٤٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٠؛ وانظر: البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٩٩ (لفظ : حادث)

(٤٦) ابن حزم: "الفصل"، حـ١، ص١٢٦. ويذكر "ابن حزم" آخرين أيضا قالوا مثل جهم بنفس الرأى عن "العلم". والإشارة هنا هى إلى هشام بن الحكم ومحمد بن مسرة الجيلى وأصحابهم. (المترجم)

(٤٧) الشهرستانى : "الملل" ص٦٠. واللفظ العربى: "المحل" يعكس اللفظ اليونانى Xwpa εδpa عند أفلاطون فى "طيماوس" ٥٢ (انظر بحثى: Goichon's Three Books on Avicenna's philosophy, The Moslem world, 31, 31: 355 - 36 (1041).

النقيض من هذا يعتبر "جهم"، كما سنرى[٤٨]، أن كلمة الله المخلوقة ، أى القرآن، قد خلقها الله فى "محل"، حيث يقصد بـ"المحل" "اللوح المحفوظ" فى السماء.

أول مَنْ يُذكر بالنسبة للطبيعة الاستثنائية للفظ "الإرادة" هو "أبو الهذيل". إذْ اعتقد "أبوالهذيل" رأيًا، فى مشكلة الصفات عموما، سبق به، وفق رأى "الشهرستانى"، نظرية "أبى هاشم" فى الأحوال.[٤٩] لكن فيما يتعلق "بالإرادة" فإن مصدرًا واحدًا أورد قوله إنه "أثبت إرادات لا محل لها، يكون البارى تعالى مريدًا بها".[٥٠] ونفهم من مصادر أخرى أن أيا من هذه الإرادات هى "حدوث"[٥١] وأنها لا توجد فى الله.[٥٢] فإرادة الله على ذلك ليست مجرد كلمة تحمل على الله ولا هى صفة قديمة حقيقية قائمة بالله ؛ بل هى توجد بالأحرى بما هى شىء حقيقى لا جسمانى مخلوق لله خارج ذاته. ويخبرنا الشهرستانى" أن "أبا الهذيل كان أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون.[٥٣] وينسب نفسُ الرأى أيضًا إلى الجبائى" و إلى ابنه "أبى هاشم".[٥٤] وينسبه "البغدادى" إلى معتزلة البصرة.[٥٥] وفيما بعد ينسبه "المرتضى" إلى المعتزلة عمومًا".[٥٦]

(٤٨) انظر فيما يلى ص٢٧٨ - ٢٧٩.

(٤٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٤؛ وانظر فيما يلى ص٢٧٣ - ٢٧٤.

(٥٠) المصدر السابق، ص٣٥.

(٥١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٠٩. ويقول البغدادى : "فأما قوله <أى أبى الهذيل> بحدوث إرادة الله سبحانه لا فى محل وقد شاركته فيه المعتزلة البصرية". (المترجم)

(٥٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٩٠، ص٣٦٤؛ لكن بعض أتباعه قالوا إن إرادة الله قائمة بالله. (المصدر السابق، ص١٩٠) .
وحقيقة ما أثبته "الأشعرى" عن رأى العلاّف وأتباعه يكشف عنها قوله: "يزعمون أن إرادة الله غير مراده وغير أمره، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هى مع قوله لها "كونى" خلقٌ لها، وإرادته للإيمان ليست بخَلْق له، وهى غير الأمر به، وإرادة الله قائمة به لا فى مكان. وقال بعض أصحاب أبى الهذيل: بل إرادة الله موجودة لا فى مكان ولم يقل: هى قائمة بالله تعالى". (ص١٧٩ - ١٩٠) .
وواضح من عرض الأشعرى الدقيق هذا أن مقصد أبى الهذيل وأتباعه كان الدفاع عن التوحيد وعن تنزيه الله سبحانه وتعالى عن أن يكون مستعينا بما سواه، صفة كانت أو ذاتا ، والدفاع عن الوحدة المطلقة بمعنى البساطة المطلقة . (المترجم)

(٥٣) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٣٥ .

(٥٤) المصدر السابق، ص٥٤ .

(٥٥) البغدادى: "الفرق بن الفرق"، ص٢١٧ .

(٥٦) انظر: Horten, Probleme, p. 125 .

بالنسبة للصفة الاستثنائية الثالثة ، صفة "الكلام" ، كان "أبو الهذيل" أيضا هو أول من تناولها بالبحث. ومن المقرر أنه قسمَّ "الكلام" الذى وُصِفَ الله به فى القرآن إلى نوعين من الكلام: أحدهما هو "قول" "كن" الذى يقوله الله لأى شىء عندما يخلقه، والنوع الآخر هو الكلام بمعنى "الأمر" والنهى والخبر والاستخبار"، وهو ما يخاطب اللهُ الإنسانَ به من خلال النبى فى القرآن. النوع الأول من الكلام يوصف بأنه "أمر التكوين" والنوع الثانى يوصف بأنه "أمر التكليف". وعلى حين أن كلا النوعين من الكلام أو من الأمر مخلوق عنده فإن أمر التكوين مخلوق لا فى محل، أى أنه شىء مخلوق جسمانى، على حين أن أمر التكليف، أى القرآن ، مخلوق فى محل، حيث يُقصد "بالمحل" اللوح المحفوظ فى السماء.(٥٧)

لكن ، كيف حدث أن استثنى أولئك الذين أنكروا حقيقة الصفات هذه الصفات الثلاث : "العلم" و "الإرادة" و "الكلام" وخلعوا عليها حقيقة لاجسمانية برغم كونها مخلوقة؟ ذلك أمر فى حاجة إلى تفسير. من المؤكد أن هذا لم يكن على أسس دينية خالصة، فلم يكن هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن "العلم" أو "الإرادة" أو "الكلام" هى صفات ثابتة غير مخلوقة دون غيرها من الصفات. فيلزم أن يكون لذلك أساس آخر دون ما ريب. فما هو ذلك الأساس؟

الأساس الذى نود أن نقترحه هو نقل معيّن للمذهب الأفلاطونى المحدَث تسرَّب فى ذلك الوقت إلى الإسلام، ربما عبر هرطقة من الهرطقات ليس إلاَّ ، ثم تبنّاه بعض المفكرين ووفّقوا بينه وبين معتقداتهم الدينية الخاصة.

والحاصل أنه قد وُجِد بين الرؤساء الأوائل للأفلاطونية المحدثة من حاول أن يضع بين الواحد وبين العقل عند "أفلوطين" بعض الأقانيم أو المبادئ الأخرى . إن "برقلس يُدخل بينهما عدة أقانيم،(٥٨) يُقال إن كل واحد منها يمتلك "علما إلهيا"(٥٩) γνωσις θεια

(٥٧) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٣٥؛ البغدادى: "الفرق بين الفرق" ص١٠٨.
ما يشير إليه المؤلف هنا من أن "أبا الهذيل" يقصد من معنى "المحل" اللوح المحفوظ فى السماء" لا يتفق مع مجمل مذهب الاعتزال : فالقرآن الكريم عندهم وهو كلام الله مخلوق وليس قديما. وإذا كان المؤلف يحيل فى إثبات رأيه هنا إلى "الملل والنحل" ص٣٥ وإلى "الفرق بين الفرق" ص١٠٨ فليس فى هذين الموضعين ما يؤيِّد كلامه. (المترجم)

(٥٨) Plat, Theol. 111, 11.

(٥٩) Ins. Theol. 113.

يكون ، على وجه الخصوص، خاصية له.[٦٠] ويميّز "أميليوس" Amelius ، في عبارته التي اقتبسها "برقلس"،[٦١] في العقل ذاته ثلاثة عقول،[٦٢] وهكذا أدخل – في مذهب أفلوطين– بين الواحد أو الله وبين العقل عقلين آخرين : واحد يصفه بأنه خالق بالإرادة (βουλησει) والثاني يصفه بأنه خالق بالأمر (επιταξει)[٦٣] . انعكس تأويل برقلس هذا لأفلوطين في الرواية التي سجلها الشهرستاني فيما بعد، وهي أنه وفقًا لكل من أفلاطون وأرسطو، أي وفقًا للمذهب الأفلاطوني المحدث، فإن "الإرادة" و "الفعل" صورتان "قائمتان" على الحقيقة،[٦٤] وكلاهما صدر عن الله مباشرة دون واسطة.[٦٥]

لدينا هنا إذن رأيان فلسفيان يقرران وجود موجودات لاجسمانية غير الله توصف إما بأنها "عالمة" أو بأنها خالقة "بالإرادة" أو خالقة "بالأمر" . ويمكن الزعم بأنه عندما وصل هذا الرأيان الفلسفيان إلى العرب، أصبحت توصف هذه الموجودات الحقيقية اللاجسمانية بأنها ببساطة "علم" (γνωσις) و"إرادة" (βουλησις) و "أمر" (επιταγμα,)، والصفة الأخيرة حلّت محلها في العربية صفة "الكلام" . مع هذا التقرير الفلسفي يمكن بسهولة بيان كيف نفذ الرأي القائل إن ألفاظ "العلم" و"الإرادة" و "الكلام" تمثل ثلاثة موجودات لاجسمانية ذات وجود حقيقي إلى أولئك المفكرين المسلمين الذين أنكروا حقيقة الصفات على وجه العموم. لكن ، لأن هؤلاء المفكرين المسلمين لم يكن بوسعهم قبول هذه الصفات الثلاث، إذ القول بالقدم يتصادم مع ما يذهبون إليه من أن القول بصفات ثابتة قديمة يعني الشرك، فإنهم اعتبروها لذلك موجودات لاجسمانية مخلوقة .

(٦٠) Ibid., 114.

(٦١) Ibid., 124.

(٦٢) Ibid.., 110A.

(٦٣) Proclus, In Timaeum 93 D.

(٦٤) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٢٨٩. وعبارة "الشهرستاني" هي: "أما أفلاطن وأرسطوطاليس... قالا إن صورة الإرادة وصورة الفعل قائمتان ... والصورة من جهة المبدع في حق الباري ليست زائدة على ذاته حتى يُقال صورة إرادة وصورة تأثير مفترقان بل هما حقيقة واحدة". (المترجم)

(٦٥) ينبني هذا على عبارة الشهرستاني: "أما برمنيدس الأصغر- ! – فقد أجاز قولهم – أي أفلاطون وأرسطو – في الإرادة ولم يُجز في الفعل وقال إن الإرادة تكون بلا توسط من الباري تعالى، فجائز ما وضعه الله وأما الفعل فيكون بتوسط منه وليس ما هو بلا توسط كالذي يكون بتوسط بل الفعل قط لن يتحقق إلا بتوسط الإرادة ولا ينعكس .

(٣) الصفات المخلوقة

وُجِدت إلى جانب نظريات الصفات القديمة وإنكار الصفات نظرية أيضا فى الصفات المخلوقة. أنصار هذه النظرية هم الرافضة[١] والكرَّامية.[٢]

هناك عن الرافضة عديد من الشواهد عن معتقد بعض طوائفها فى الصفات المخلوقة:

١ - ففيما يتعلق بالطائفة المسمّاة الهشامية، فإن مؤسسها "هشام بن الحكم" فيما يروى "الأشعرى"[٣] و"البغدادى"[٤] و"الشهرستانى"[٥]، قد اعتقد أن صفة العلم وحدها هى الصفة المخلوقة. وفى هذه الروايات الثلاث نلاحظ أمرين:

(١) **الرافضة (أو: الروافض)** : اسم له لم يكن له عند مؤرخى الفرق من المسلمين دلالة واحدة. وهو على وجه العموم يطلق على عموم الشيعة الذين رفضوا إمامة أبى بكر وعمر . ويميِّز الأشعرى فى "مقالاته" بينهم وبين الشيعة الغالية وبين الزيدية ويجعلهم بعد ذلك أربعًا وعشرين فرقة، على حين أن "الملطى" يجعل الزيدية من الروافض، والبغدادى" يعتبر السبئية أتباع "عبدالله بن سبأ" أول الروافض . ويلخِّص "الخيَّاط" عقيدة الرافضة بقوله : وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عز وجل، ذو قد وصورة وحد ويتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويخف ويثقل، وأن علمه محدث وأنه كان غير عالم فعلم وأن جميعهم يقول بالبداء وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله. وهذا توحيد الرافضة بأسرها إلا نفرا يسيرا صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد فنفتهم الرافضة وتبرأت منهم .. وهم يقولون بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة.. وإن القرآن بُدِّل وغُيِّرَ وزيد فيه ونُقص منه وحُرِّف عن مواضعه. ثم مخالفتهم جميع الأمة في الصلاة وفى كثير من الفرائض والسنن ثم قولهم: إن النبى صلى الله عليه وسلم استخلف على أمته رجلاً بعينه واسمه ونسبه ، وإن الأمة بأسرها إلا نفرا يسيرا اجتمعوا على خلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعصيته وتأخير مَن قدّم واستخلاف غيره". (المترجم)

(٢) **الكرَّامية** : أتباع محمد بن كرَّام بن عراق بن خرابة أبو عبد الله. وكان ابن كرَّام يثبت الصفات إلاّ أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه ، وهو من المبتدعة الذين قالوا إن الله "جسم لا كالأجسام". وقد سجن لبدعته. توفى "ابن كرَّام" سنة ٢٥٥هـ ببيت المقدس. (المترجم)

(٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٩٣ - ٤٩٤؛ وانظر "الخياط" كتاب "الانتصار" ص٨٥ .

(٤) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص٤٩ .

(٥) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٤١. وهنا نثبت ما يقوله الشهرستانى بنصه: "مذهب هشام أنه لم يزل عالمًا بنفسه ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم **لا يُقال فيه محدث أو قديم لأنه صفة**، والصفة لا توصف، ولا يقال فيه (أى العلم) هو هو أو غيره أو بعضه". وواضح أن هشام بن الحكم لا يقول إن العلم صفة =

أولا: فى كل الروايات توصف المعرفة المخلوقة ، فيما قرره "هشام بن الحكم" بأنها صفة فى الله، وهى بذلك تختلف عن المعرفة المخلوقة التى سلَّم بها "جهم بن صفوان" والتى هى ، كما رأينا ، شىء لاجسمانى خلقه الله خارج ذاته.(٦) وعلى ذلك، عندما يذكر "ابن حزم" على أساس ما انتقل إليه شفاهة، أن "جهما بن صفوان" و"هشاما بن الحكم" يعتقدان كلاهما أن العلم قد خلقه الله خارج ذاته،(٧) يكون من الواضح تماما أنه أساء فهم من بلَّغه أو أن هذا المبلِّغ قد أضلَّه.

ثانيا: على حين تذكر هذه الروايات الثلاث العلم على أنه صفة اعتقد "هشام" أنها مخلوقة، فإن روايتين منهما تختلفان حول ما إذا كان "هشام" قد سلَّم بهذا الرأى ذاته فيما يتعلق ببعض الصفات الأخرى. وطبقا "للشهرستانى" عنه: "ليس قوله فى القدرة والحياة كقوله فى العلم لأنه لا يقول بحدوثهما"،(٨) ويقول "الأشعرى": "وقد اختلف عنه فى القدرة والحياة: فمن الناس من يحكى أنه كان يزعم أن البارى لم يزل حيًا قادراً، ومنهم من يُنكر أن يكون قال ذلك".(٩)

٢ – يُثبت الأشعرى عن الطائفة المسمَّاة بـ"الزُرارية" : أنهم يزعمون أن "الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير، حتى خلق ذلك لنفسه".(١٠) وفى موضعين يصف "البغدادى" طائفة الزرارية ، كما يصف مؤسسها زرارة بن أعيَن ، بأنهم يعتقدون أن "الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر كلها صفات مخلوقة".(١١)

= مخلوقة، كما لا يقول إنه قديم ويمتنع عن وصفه، ويتميز أيضا عن المعتزلة فلا يقول عنه "هو هو"، كما لا يقول إنه غير الله أو إنه بعضه ‹على رأى أصحاب الأقانيم› . (المترجم)

(٦) انظر فيما سبق ص٢٤٨ .

(٧) ابن حزم: "الفصل"، جـ٢ ، ص١٢٦.

(٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٤١.

(٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٨ .

(١٠) المصدر السابق، ص٣٦ .

(١١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص٥٢، ص٣٢٢.

وفى بيانه لمواضع الاتفاق والاختلاف بين آراء الزرارية وآراء المعتزلة عموما أو المعتزلة البغداديين على الخصوص وكذلك فى بيان العلاقة بين آراء الزرارية وآراء الكرامية، يقول البغدادى ما نصه : "وبدعته «أى زُرارة» المنسوبة إليه قوله بأن الله عزّ وجلّ لم يكن حيا ولا قادراً ولا وسميعًا ولا بصيراً ولا عالمًا ولا مريداً حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلما وإرادة وسمعًا وبصراً فصار بعد أن خلق لنفسه هذه =

ويثبت "الشهرستاني" أن "زُرارة" وافق "هشام بن الحكم" في حدوث علم الله تعالى ، وزاد عليه بحدوث قدرته وحياته وسائر صفاته وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالمًا ولا قادرًا ولا حيًا ولا سميعًا ولا بصيرًا ولا مريدًا ولا متكلمًا".(١٢)

٣ - وعند "الأشعرى" أن هناك "طائفة رابعة من طوائف الرافضة" يزعمون أن الله لم يزل لا حيًا ثُمَّ صار حيًا".(١٣)

يقول " البغدادى " في قسم من أقسام كتابه " الفَرْقُ بين الفِرق " إنه من مبدأ [الزروانية إضافة إلى قدرية البصرية] استخلص الكرَّامية رأيهم في حدوث " قول " الله وإرادته وإدراكاته [للأشياء على نحو ما تحدث](١٤) . وأطلق الكرَّامية ، عن قول الله الحادث هذا عن إرادته أيضًا وعمًا يصفه " البغدادى " بالإدراكات الحادثة لله ، لفظ " الصفات "(١٤أ) . ومن وصف " البغدادى " الدقيق لرأى الكراميّة ، في قسم تال

= الصفات حيًا قادرًا عالمًا مريدًا سميعًا بصيرًا. وعلى منوال هذا الضَّال نسجت القدرية البصرية القول بحدوث < علم [وهي ساقطة من النص المطبوع!] > الله وحدوث كلامه وعليه نسجت الكرَّامية قولها بحدوث قول الله وإرادته وإدراكاته". ("الفرق" ، ص٥٢). ويقول "البغدادى" أيضا، وهو يوضح وجوه الاتفاق والاختلاف بين الزرارية وبين طوائف المعتزلة: "وزعم زرارة بن أعين وأتباعه من الرافضة أن علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته **حوادث** وأنه لم يكن حيا ولا قادرًا ولا عالمًا حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلمًا وإرادة وسمعًا وبصرًا وأجمعوا على أن سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات وأن الله تعالى لم يزل رائيًا وسامعًا لكلام نفسه، وهذا خلاف قول القدرية البغدادية في دعواهم أن الله تعالى ليس براء ولا سامع على الحقيقة وإنما يُقال يرى ويسمع على معنى أنه يعلم المرئى والمسموع. وخلاف قول المعتزلة في دعواها إن الله تعالى يرى غيره ولا يرى نفسه. وخلاف قول الجبائى في فرقه بين السميع والسامع والبصير والمبصر حتى قال إنه كان في الأزل سميعًا وبصيرًا ، ولم يكن في الأزل سامعًا ولا مبصرًا **وهذا الفرق يمكن عكسه عليه فلا يجد من لزوم عكسه انفصالا**" ("الفرق"، ص٣٢٣ - ٣٢٤). (المترجم)

(١٢) الشهرستاني: "الملل والنِحل"، ص١٤٢ .

(١٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٧.

(١٤) البغدادى : " الفرق بين الفرق " ، ص٥٢ .

(١٤أ) الشهرستاني : " نهاية الإقدام " ، ص١١٤ .

ويشرح " الشهرستانى " رأى الكرَّامية في الصفات الحادثة بقوله : ومن مذهبهم إنما يحدث من المحدثات فإنما يحدث بإحداث البارى سبحانه . والإحداث عبارة عن **صفات** تحدث في ذاته من إرادة لتخصيص الفعل بالوجود ، ومن أقوال مرتَّبة من حروف مثل قوله : " كن " وأما ساير الأقوال ، كالأخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزَّلة على الرسل عليهم السلام والقصص والوعد والوعيد والأحكام والأوامر =

من كتابه " الفرق بين الفرق " ، بالإضافة أيضًا إلى وصف مواز لرأيهم عند "الشهرستاني" نستطيع أن نكوِّن صورة عن رأيهم في الصفات المخلوقة .

يوجد في الله ، على رأيهم ، " قدرة " قديمة على الخَلْق ، وكذلك على إحداث كل الأشياء الأخرى التي يُحدثها في العالم(١٥) . هذه القُدرة القديمة على الخلق تُسمَّى أيضًا " خالقية ،(١٦) وهكذا أيضًا يُعَبَّر عن قدرته القديمة على إحداث ما يحدثه في العالم باسم ملائم من الأسماء المجرّدة(١٧) وبسبب هذه القدرة القديمة على الخلق كان الله خالقًا حتى قبل أن يُخلَق شيء ،(١٨) أي أن الله يُسمىٌّ خالقًا قبل الخلْق(١٩) .

= والنواهي والتسمّعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات فتحدث في ذاته بقدرته الأزلية ، وليست هي من الأحداث في شيء [وعلى طريقة] إنما الإحداث في الخلق على مذهب أكثرهم قول وإرادة هما صورتان هما حرفان ... وأكثرهم على أن لكل محدَث إحداث فيحدث في ذاته لكل محدث خمس صفات إرادة وكاف ونون وتسمّع وتبصر . وقد أثبتوا مشيئة قديمة تتعلق بالحادث والمحدث والإحداث والخلق ، ثم قالوا : هذه الحوادث لا تصير صفاتًا لله تعالى وإنما هو خالق بخالقيته لا بخلق ، مريد بإرادته لا بإرادة ، قائل بقائليته وهي واجبة البقاء ويستحيل عدمها بعد وجودها في ذاتها " . (" نهاية الإقدام " ، ص١١٤ – ١١٥) . ويوضح " الشهرستاني بعض جوانب مذهب " الكرّامية . في " الصفات المخلوقة " بقوله أيضًا : " من مذهبهم جواز قيام كثير من الحوادث بذات البارى تعالى .. ومن أصلهم أنّ ما يحدث في ذاته فإنما يحدث بقدرته . وما يحدث مباينًا لذاته فإنما يحدث بواسطة الإحداث ويعنون بالإحداث الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ، ويعنون بالمحدَث ما بين ذاته من الجواهر والأعراض ، فيفرِّقون بين الخَلق والمخلوق والإيجاد والموجود والموجد وكذلك بين الإعدام والمعدوم . فالمخلوق إنما يقع بالخلْق والخلق يقع في ذاته بالقدرة ، والمعدوم إنما يصير معدوما بالإعدام الواقع في ذاته بالقدرة . وزعموا أن في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزَّلة على الرسل عليهم السلام والقصص والوعد والوعيد والأحكام ، ومن ذلك التسمعُّات والتبصُّرات فيما يجوز أن يُسمَع ويُبصَر . والإيجاد والاعدام هو القول والإرادة .. " (الملل " ص٨١) . (المترجم)

(١٥) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص٢٠٦ ؛ الشهرستاني : "نهاية الإقدام" ، ص١١٤ ؛ و "المِلل والنِحل" ، ص٨١ حيث حُذفَت كلمة "قديمة" .

(١٦) البغدادي : " الفَرق بين الفرق " ص٢٠٦ ؛ الشهرستاني : " نهاية الإقدام ؛ ، ص١١٤ .

(١٧) أو كما يقول الشهرستاني : " مشروط بالقول شرعًا ، إذ ورد في التنزيل : " إنما قوْلنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كُن فيكون "(" الملل" ص٨١) . (المترجم)

(١٨) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص٢٠٦ .

(١٩) انظر فيما يلي ص٤١٢ – ٤١٣ . ويثبت البغدادي زعم الكرّامية إن الله سبحانة وتعالى " لم يزل خالقا رازقا منعما من غير وجود خلق ورزق ونعمة منه وزعموا أنه لم يزل خالقا بخالقية فيه ورازقا برازقية فيه . وقالوا إن خالقيته قدرته على الخلق ورازقيته قدرته على الرزق . والقدرة قديمة والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته . وقالوا بالخلق يصير المخلوق من العالم مخلوقًا وبذك الرزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقًا" (" الفرق بين الفرق " ص٢٠٦) . (المترجم)

فى مقابل القدرة المجردة على خلْق ما وُجد منذ الأزل ، يوجد الخَلْق فى الله ، كأى فعل آخر من أفعال الإحداث ، بتلك القدرة القديمة ،[٢٠] ويبقى فى الله .[٢١] إن المقصود بفعل الخلْق " قول الله لكلمة " كُن " ،[٢٢] والتى هى أمرٌ لأى شىء لا بأن يوجد فقط بل بأن يوجد على نحو مخصوص سبق إدراكه فى علم الله[٢٣] . وقول كلمة " كن " - وهى الكلمة التى تتألف فى العربية من حرفىْ " الكاف " و " النون " يُشكِّل صفتين من صفات خمس[٢٤] مخلوقة فى ذات الله بقدرته المطلقة تلك عندما يخلق جسمًا أو عرضًا فى العالم[٢٥] . والصفات الخمس هى :

١ - إرادة إيجاد الشىء موجوداً ؛

٢ - وحرف " الكاف " ؛

٣ - وحرف "النون" ، وهما الحرفان الساكنان للكلمة العربية " كن " ؛

٤ - والتبصر الذى سوف يُبصر به الله الشىء المُبصَر ؛

(٢٠) البغدادى : " الفرق بين الفِرق " ، ص ٢٠٦ .

(٢١) أى يستحيل عدمه ويبقى وجوبًا . (المترجم)

(٢٢) المصدر السابق ، ص٢٠٤ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص٢٠٥ . وفى ذلك يقول البغدادى : " وسَمُّوا قوله للشىء " كن " خلقا للمخلوق وإحداثا للمحدث ... وزعموا أيضا أنه لا يحدث فى العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات معبودهم منها إرادة لحدوث ذلك الحادث ومنها قوله لذلك الحادث " كن " على الوجه الذى علم حدوثه فيه . وذلك القول فى نفسه حروف كثيرة كل حرف منها عرض حادث فيه . ومنها رؤية تحدثُ فيه يرى بها ذلك الحادث ولو لم يُحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث . ومنها استماعه لذلك الحادث إنْ كان مسموعا " ("الفرق بين الفرق " ، ص٢٠٤:٢٠٥) . (المترجم)

(٢٤) تعبير " الصفات الخمسة " مستخدم فى " نهاية الإقدام " ص١٠٤، ص١١٤ ؛ وانظر أيضًا " الفرق بين الفرق " حيث يشار إليها على أنها " أعراض كثيرة " (ص٢٠٤ وكذلك ٢٠٥) ، وبعد ذكر اللفظ " كُن " يتلوه هذا التفسير : " القول فى نفسه حروف كثيرة كل حرف منها عرض حادث فيه " < أى فى ذات الله تعالى > .

(٢٥) البغدادى : " الفرق بين الفرق " ، ص٢٠٤ .

٥ – التسمّع الذى سوف يسمع به الله الشىء إذا كان مسموعًا.[٢٦] وللتمييز بين ما هو مخلوق ويبقى فى ذات الله وبين ما يخلقه الله فى العالم ، فإن الأول يوصف بلفظ " حادث ؛ والثانى بلفظ " محدَث "[٢٧] .

بيَّنا فى مناقشة سابقة للنظريتين الأخريين فى الصفات كيف أن الإثبات السلفى للصفات عند المسلمين يتطابق مع التصور المسيحى الأرثوذكسى لحقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث من الثالوث ، وكيف أن إنكار المعتزلة للصفات يتطابق مع الإنكار السابليونى للشخص الثانى والشخص الثالث[٢٨] . ويمكننا أن نضيف الآن أن الاعتقاد بالصفات المخلوقة عند الرافضة والكرَّامية يتطابق مع التصور الآريوسى لخلْق الشخص الثانى والشخص الثالث ، فيما عدا أن الشخصين المخلوقين – فى المذهب الآريوسى – ‹ أى السيد المسيح عليه السلام وأمه السيدة مريم › هما خارج الذات الإلهية Extradeical علىٰ حين أن الصفات المخلوقة هى صفات جوانية للذات الإلهية intradeical .

(٢٦) الشهرستانى : " نهاية الإقدام " ، ص١٠٤ – ١٠٥ .
(٢٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٢٨) انظر فيما سبق ص٢٢٨ .

(٤) الأحوال

١ - المعنى عند معمّر[١]

لكون العقيدة الإسلامية فى الصفات ، على نحو ما رأينا ، تطوراً للعقيدة المسيحية فى التثليت فإنها على وجه الإطلاق تطورٌ ، من خلال "اللوجوس" : < الكلمة > عند "فيلون" للنظرية الأفلاطونية فى المُثُل . ويمثل تأكيد السلف لثبوت الصفات التصور المسيحى الأرثوذكسى للتثليت ومن ثَمَّ يمثل التعديل المسيحى الأرثوذكسى للتأويل الفيلونى للمثل الأفلاطونية . وكذلك إنكار المعتزلة لحقيقة الصفات[٢] يمثل التصور السابليونى للتثليت ومن ثمَّ يمثل التأويل الألبينيانى **Albinian interpretation** للمُثل الأفلاطونية . لكن بينما كانت كل هذه مُثلا أفلاطونية بالوراثة فإنها لم تكن كذلك على الدوام بالوظيفة . ففى فلسفة أفلاطون يكون للمُثل وظيفة مزدوجة ، أى وظيفة النموذج ووظيفة العلَّة . والصفات الإلهية فى القرآن القديم ليست على وجه الدقة نماذج كمال وهى ليست أيضًا عللا للخلق[٣] ، مع أنها قد لا تكون خِلْوا من هذه الوظائف كلية . ولا يزال يمكن ردُّها إلى المُثل الأفلاطونية . فهى صادرة عن تلك الموجودات التى تنتمى إلى عالم مفارق لعالمنا وهى التى سُمِّيت عند " أفلاطون " مُثُلا وأصبحت بين شراحه -

(١) إعادة لما سبق ، مع إضافات ومراجعات ، ضمن كتاب : Arabic and Islamic Studies, in Honor of Hamilton A.R.Gibb (1965), pp.673-688 .

(٢) إن إنكار المعتزلة للصفات هو إنكار لكونها قديمة زائدة على الذات تشاركها فى القدم الذى هو أخص خصائص الألوهية وهذا ما دفعهم إلى اعتبارها " هى هو لا غيره " بمعنى أن صفات الذات وصفات الفعل ليست شيئًا غير الله . (المترجم)

(٣) لا يصح المقارنة مطلقًا بين المثل الأفلاطونية وبين ما عُرف بالصفات الإلهية فى القرآن الكريم وهى فى الحقيقة أسماء حُسنى تشير إلى الكمال المطلق " ولله المثل الأعلى " ؛ إذْ يَبقى أن المثل عند أفلاطون تشارك الله فى الألوهية على مستوى الوجود وعلى مستوى والفاعلية وإن كان مثال الخير يأتى فى القمة منها فهى مع ذلك مثل متعددة لكل منها مجال ووظيفة . والمثال عند أفلاطون علّة بكل ما فى كلمة العلّة من معنى . ومن الملاحظ قلق رأى المؤلف هنا بهذا الخصوص ! (المترجم)

" أرسطو " و " فيلون " و " ألبينيوس " **Albinus** و " أفلوطين " - موضوعًا للمناقشة فيما إذا كانت داخل " الله " أو خارجه ، وإذا ما كانت خارجه ، فهل كانت قديمة معه أو أن الله " هو " الذى أوجدها بعد أنْ لم تكن موجودة(٤) .

لم نعرف فى الإسلام ، إلى حد بعيد ، أبوة لتلك الصفات التى صدرت عن المثل الأفلاطونية ، ولم نعرف أولئك الذين تنازعوا أمرهم حول أصلها ومهما يكن واضحًا تجلِّي المثل الأفلاطونية فى المناقشات الدائرة حول الصفات أو حول القرآن فى الفترة المبكرِّة من القرن الثامن فإن ذلك لم يأت مباشرة من الفلسفة اليونانية وإنما أتى من "آباء الكنيسة" . غير أنه بدأت ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية فى أواخر القرن الثامن الميلادى ، فتُرجِمت محاورة " طيماوس " لأفلاطون قبل سنة ٨٠٦ ومحاورة "الجمهورية" قبل سنة ٨٧٣ ومحاورة " السفسطائى " قبل سنة ٩١١ . إن أسبق المصادر الأخرى عن المذهب الأفلاطونى ، التى كانت متاحة للعرب ، هى " إيساغوجى "فرفريوس ، الذى تُرجم قبل سنة ٧٦٣ ، ومختصر لتاسوعات " أفلوطين " عُرِف باسم " أثولوجيا أرسطوطاليس " فى سنة ٨٤٠ ؛ و " الميتافيزيقا " لأرسطو ، التى ترجمت قبل سنة ٩١١ ربما مع شروح " الإسكندر الأفروديسى "(٥) ؛ وكتاب " الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة " **Placitis Philosophorum** المنسوب إلى " فلوطرخس "(٦) ،

(٤) انظر : The Philosophy of The Church Fathers, 1,pp. 252-286,
وكذلك : "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas in : Religious Philosophy, pp.27-68.

(٥) **الإسكندر الأفروديسى** : Alexander of Aphrodisias (حوالى ١٦٠-٢٢٠م) . فيلسوف يونانى مشائى . ترأس اللوقيوم Lyceum فى أثينا لبعض الوقت (حوالى سنة ٢٠٥) . يُعد أهم شرّاح أرسطو . سمّاه خلفاؤه "الشارح" و " أرسطو الثانى " . بقيت لنا كثير من شروحه على أرسطو ودراساته وطبعت مؤخراً . لقيت أعماله تقديراً كبيراً فى عصره وفى العصور التالية . وتكمن أهميته فى أنه حاول (مثل " ابن رشد " من بعد) تنقية تعاليم أرسطو من التأثيرات الرواقية والأفلاطونية المحدثة . (المترجم)

(٦) **فلوطرخس** : Phutarch (٤٦-١٢٠م) مؤرخ يونانى ومن كتاب التراجم .. ولُد فى فيرونية ، وتعلَّم فى أثينا . سافر إلى بلاد كثيرة . وترك مؤلفات عديدة . من أهم كتبه : " الأخلاقيات " Moralia وكتاب فى التاريخ هو " الحيوات المزدوجة " Parell el lives قدَّم فيه دراسة لشخصيات مشاهير اليونان والرومان من عصر " تسيوس " و " رومولس " حتى عصره وكتاب " مناقضات الرواقين " وكتاب " الردّ على الرواقين " . وينسب إليه كتاب " الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة " ، وقد نقل منه كثير من الكتاب العرب أمثال " جابر بن حيان " و " محمد بن الحسن النوبختى " و " ابن النديم " و " محمد بن زكريا الرازى الطبيب " و "المقدسى" صاحب " البدء والتاريخ " و "الشهرستانى" وغيرهم . (المترجم)

الذى ترجم قبل سنة ٩١٢[٧]. ولا ريب فى أن المعرفة الفلسفية قد انتقلت شفاهة إلى المتكلمين المسلمين حتى قبل ترجمة الأعمال الفلسفية ، واستمرت على هذا النحو حتى بعد أن بدأ عمل المترجمين ، ويمكن أن نتبين هذا كله من ظهور الألفاظ والتعبيرات والمأثورات والفِقر والشذرات الفلسفية التى أثبتها المعلِّمون المسلمون فى القرن الثامن . ولم تكن هذه المعرفة الفلسفية الجديدة في أول ظهورها فى القرن الثامن ، وحتى بعد ذلك بقليل ، متمايزة بتمايز مدارس الفلسفة اليونانية العديدة المتعارضة التى تنتمى هذه المعرفة الفلسفية إليها . فأقوال الفلاسفة ، برغم تباين أصولها ، قد تمَّ تناولها على أنها أجزاء لنسق فكرى منظَّم سمِّى فلسفة ، باعتباره متميِّزا عن نسق فلسفى آخر مؤسس على القرآن والسُّنة . وكان ذلك انتقاءً مرجعه ، في أول الأمر ، نقصُ المعرفة ، ثم تحوَّل بمرور الزمن إلى محاولة واعية للتوفيق ، كتلك المحاولة الموجودة في " كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس " للفارابى .

سرعان ما يظهر نفوذ هذه المعرفة الفلسفية الجديدة واضحاً فى مشكلة الصفات وهو يتضح أولا ، فى تلك الصيغ العديدة ، فى القرن التاسع ، التى سعى المعتزلة من خلالها – فى إنكارهم لوجود صفات حقيقية في ذات الله ، إلى التعبير عن تأويلهم للألفاظ التى تُحمل على الله. وهذا ما سوف نتناوله من بعد فى القسم الخاص بالجانب "السيمانطيقى" (الدلالى) من مشكلة الصفات الإلهية . ثم يتضح هذا النفوذ بعد ذلك ، فى نظرية " الأحوال " التى ظهرت فى القرن التاسع . وهذا أيضًا ما سوف نتناوله فيما بعد ، في القسم الخاص بـ " أحوال " أبى هاشم . لكن نظرية " أبى هاشم " فى الأحوال . كما سنرى ، هي مجرد مراجعة لنظرية " مُعمَّر " فى " المعنى " فى القرن التاسع ، مع أن نظرية " مُعمَّر " قد لا يكون لها في حد ذاتها اتصال مباشر بمشكلة الصفات . لهذا سوف نشرع فى هذا الفصل ، قبل مناقشتنا لنظرية الأحوال ، فى تناول نظرية "معمَّر" فى " المعنى " ونحاول الكشف عن عمليات الاستدلال التى استطاع " مُعمَّر " من خلالها أن يصل ، بتأثير من المعرفة الفلسفية الجديدة المستقاة من مصادر متنوعة ، إلى نظريته فى " المعنى " .

(٧) Steinschneider, Die arabischen Ubersetzungen aus dem Griechischen (1897),5.v.

سوف أحاول أن أسترجع فى ترتيب زمنى الروايات الضرورية عن نظرية " مُعمَّر فى " المعنى " ، وحينئذ أناقشها . إن أقدم الروايات عن نظرية " معمَّر " فى " المعنى " نجدها فى كتاب " الانتصار " للخيّاط وفى كتاب " مقالات الإسلاميين " للأشعرى .

يقتبس " الخياط " ، أولاً ، قول "ابن الروندى" : إن مُعمَّرًا يزعم " أنه ليس فعل فى العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال "[٨] . ثم يشرح هذا بقوله : "اعلم - عَلَّمك الله الخير - أن هذا المذهب ، الذى وصفه صاحب الكتاب < أى ابن الروندى > من قول معمّر هو القول بـ " المعانى " ، وتفسيره أن معمّرًا زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرَّك دون صاحبه كان له عنده من **معنى** حلَّه دون صاحبه من أجله تحرّك وإلاّ لم يكن بالتحرّك أولى من صاحبه . قال : فإذا كان هذا حكمًا صحيحًا فلابد له أيضًا من **معنى** حدث له حلَّت < من أجله > الحركة فى أحدهما دون صاحبه ، وإلاّ لم يكن حلولها فى أحدهما أولى من حلولها فى الآخر . قال وكذلك أيضًا إنْ سئلت عن ذلك **المعنى** كان جوابى فيه كجواب فيما قبله [وهكذا إلى ما لا نهاية] "[٩] .

ولنا على تفسير الخَّياط ملاحظتان :

١ - إن الحركة التى يتحدث عنها هى حركة حدثت بسبب علة داخلية فى جسم هذا الذى يشرع فى الحركة ، وهى من قبيل ما يسميه "أرسطو" مثلاً بحركة الكون والفساد فى مقولة الجوهر أو حركة النمو والذبول فى مقولة الكميّة أو حركة التغيّرات المتباينة فى مقولة الكيف أو حركات الأشياء الطبيعية إلى أعلى وإلى أسفل فى مقولة المكان .

(٨) الخيَّاط : " الانتصار " ، ص٥٤ .
(٩) الخيَّاط : " الانتصار " ، ص٥٥ .
وإضافتى التى وضعتها هنا بين قوسين هكذا [ ] تتطلبها الجملة الافتتاحية لهذا الاقتباس والاقتباسات الأخرى التى أوردناها . ونناقش فيما يلى الإشارة المختصرة إلى نظرية " معمَّر " فى "**المعنى**" فى كتاب "الانتصار" ص٢٢ .

٢ - إن مُعمَّرًا ، على نحو ما وصف " الخيَّاط لنا في روايته - يثير سؤالين ويجيب عليهما ، وفي كل جواب منهما يستخدم " المعنى " . السؤال الأول هو : لماذا يبدأ جسم ساكن في الحركة ؟ وجوابه على هذا هو أنه يبدأ في الحركة بواسطة "معنى" . السؤال الثاني هو : لماذا بين جسمين حادثين في حالة سكون ويُفترض أن كلا منهما حائز لـ "معنى" يتحرَّك أحدهما بـ " معناه " في وقت معلوم ، بينما يظلُّ الثاني ساكنًا في ذلك الوقت المعلوم ، مع أنه سوف يكون متحركًا بـ " معناه " - فيما يُفترض - في وقت آخر ؟ وجوابه على هذا السؤال هو أن هذا راجع إلى سلسلة لامتناهية من " المعاني ، لأنه على الرغم من أن مثل هذه السلسلة اللامتناهية من المعاني يُفترض وجودها في كلا هذين الجسمين الحادثين فسوف تكون مختلفة فيهما تبعا لاختلاف زمان حدوث هذين الجسمين. والارتباط بين الاستعمالين المذكورين " للمعنى " يؤدي إلى نتيجة هي أن أي حركة منْ شأنها أنْ تَحدثَ في جسم معلوم في وقت معلوم إنما هي ناتجة عن سلسلة لامتناهية من المعاني . هذه النتيجة ، على نحو ما صاغها " ابن الروندي " فقال عنها : "إنها أفعال" هي التي اقتبسها " الخيَّاط " في مفتتح روايته لرأي معمَّر .

نفس النظرية يرويها " الأشعري " باستفاضة أكثر ، مبينًا اختلاف الناس في المعاني ، وذلك على النحو التالي : قال قائلون : إن الجسم عندما يتحرك فإنما يتحرك **لمعنى** هو [علة] الحركة لولاه لم يكن بأنْ يكوَن متحركا أوْلى من غيره ، ولم يكن بأن يتحرَّك في الوقت الذي يتحرَّك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك . قالوا : وإذا كان ذلك كذلك فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركة للمتحرك لم تكن بأنْ تكون حركة له أولى منها أن تكون حركة لغيره وذلك **المعنى** كان **معنى** لأن كانت الحركة حركة للمتحرك **لمعنى** آخر ، وليس **للمعاني** كلُ ولا جميع ، وإنها تحدث في وقت واحد ، وكذلك القول في السواد والبياض ، وفي أنه سواد لجسم دون غيره ، وفي أنه بياض لجسم دون غيره ، وكذلك القول في مخالفة السواد والبياض ، وكذلك القول في سائر الأجناس

والأعراض عنـدهم[١٠]. وإنَّ العـرضين إذا اختلفا أو اتفقـا فلابد من إثبـات معانٍ لا كلّ لها .

" وزعموا أن **المعاني** التى لا كل لها فعلُ للمكان الذى حلَّته . وكذلك القول فى الحيّ والميّت إذا أثبتناه حيًا فلابد من إثبات **معانٍ** لا نهـاية لها حلَّت فيه ؛ لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى، وذلك **المعنى لمعنى**، ثم كذلك لا إلى غاية . وهذا قول "معمرٍّ"[١١] .

(١٠) فى تعبير " سائر الأجناس والأعراض " : تعنى سائر الأعراض هنا بوضوح تمـامًا الأعراض إضـافة إلى " السـواد والبيـاض " المذكوريَن من قبل . أما سـائر الأجناس فـإنهـا إشـارة إلى " المثْل " Same المذكور فيما بعد مع لفظ " اختلفا " ، غير أنه ليس مذكورا من قبـل عند ذكر لفـظ " المخالفة " . ووصف " مخالفة " difference و " مثل " Same هنا باعتبارهما " أجناسًا " إنما يعكس وصف أفلاطون فى محاورة "السفسطائى" (245E) للـ " مثْل " و " الغَير " باعتبارهما جنسين Ψεων . لكن على حين أن لفظ " أجناس " بما هو وصف " للمخالف " وللـ " مثْل "مستعارُ هنا من محاورة " الفسطائى " بلا شك ، فإن اللفظين اللذين كان يُقصد أن يشملهما لفظ " الأجناس " ليسا مـأخوذيْن من " السفسطائى " . ولنبدأ بأحد الأجناس هنا وهو **"المخالفة"** ، الذى يمكن أن يكون ترجمة حرفية للفظ اليونانى διαφορα ، على حين أن الجنس المطابق فى " السفسطائى " هو " الغير " Other (θατερον) . وكذلك يشير تعبير سائر الأجناس ، هنا ، بوضوح تام إلى بعض الأجناس إضافة إلى الجنس الآخر الوحيد وهو " المثْل " المذكور بعد ذلك ، ولكن من بين الأجناس الخمسة التى أحصيت فى محاورة " القسطسائى " ونعنى بها : الوجود والحركة والسكون والمثْل والغَير لا يوجد جنس يمكن إضـافتـه هنا إلى " المثْل " Same . والإشارة إلى عدة أجنـاس هنـا فى تعبـير : سـائر الأجناس هى إلى الألفاظ : " المثْـل " و " الغيْر " و "المخالف" و " الشبيهة " و " الضدّ " – التى ناقشها " أرسطو " فى " الميتافيزيقا (V,9,10) . والترجمة العربية لهذا الفصول من كتاب " الميتافيزيقا " مفقودة فى نشرة " بويج " Bouyges لـ " تفسير ما بعد الطبيعة " لابن رشد (١٩٣٨–١٩٤٨) ، لكن فى أجزاء أخرى من " الميتافيزيقا ، حيث تشتمل نشرة بويج على الترجمات العربية ، نحصل على ألفاظ عربية فى مقابل الألفاظ اليونانية التالية :

١ – " مُتفقة " (111,4,1000d 21, Text. 15)
٢ – " المثْل " (v,15,1021a, 10, Text.20)
٣ – " الاختلاف " (x,3,1054b, 23,Text. 12)
٤ – " الغيرية " (Ibid)
٥ – " الضِّدية " (Ibid., 32, Text. 13)

وسوف يلاحظ أن الألفاظ العربية هى نفسها الألفاظ المستخدمة هنا عند الأشعرى ، والشهرستانى وعند فخر الدين الرازى من بعد (انظر الحواشى من ١٣ ، ٣١ فيما يلى)

(١١) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص٣٧٢ – ٣٧٣ . وهناك تلميح إلى نظرية " المعانى " هذه فى عبارة معمَّر التى اقتبسها الأشعرى ، وهى التى يقول فيها : "إن خلق الشىء غيره ، وللخلْق خلق إلى ما لا نهاية له " . (" مقالات " ، ص ٢٥٢ ، وانظر ص٣٦٤ ، ص ٥١١) وكذلك فى عبارة عمَّر ، التى اقتبسها الأشعرى ، والتى يقول فيها : " إن للفانى فناءً وللفناء لا إلى غاية " . (مقالات " ، ص٣٦٧) .

وما يثبته الأشعرى هنا وهو يقدّم لكلامه بقوله : " فقال قائلون " وينُهى اقتباسه بقوله : " وهذا هو قول معمرّ " يوضّح تماماً أن نظرية " معمّر " فى " المعنى " المقدَّمة أصلاً على أنها تفسير لاختلاف حركة الأجسام إنما قصد بها أولئك " البعض " من أتباع معمَّر أن تُفسِّر أيضًا الاختلاف أو الغيرية أو الضدية ، كما تُفسَّر التماثل والتشابه فى الأجسام ، بالإشارة إلى الأغراض عمومًا ، بما فيها أعراض من قبيل المحمولَين "حيّ وميْت" ، فبينما يقول "أرسطو" إن الحياة "خاصية" للكائن الحى " ،(١١أ) فإن استمرار الحياة فى أى كائن حى ، وهو المقصود هنا بوضوح تام من اللفظ " حى " فى المحمولين المتقابلين : " حيّ وميْت " ، يمكن اعتباره عرضًا فى أفراد الكائنات الحيّة ، التى يكون استمرارها فى الحياة على أنحاء مختلفة محكومًا ، وفق ما يذهب إليه أرسطو ، بعللٍ متنوعة(١١ب) .

نفس الرأى يُروى ، منسوبًا إلى " معمَّر " ، بروايات مختلفة عند مؤلفين متأخرين من أمثال " البغدادى " و" ابن حزم " و " الشهرستانى " . فـ " البغدادى " يروى رأى "معمَّر" فى موضعين من كتابه " الفرْق بين الفِرق " ، نجد فى أحدهما رواية مشابهة لما يثبته "الشهرستانى" من بعد فى كتابه " الملل والنحل " ، وهو ما يُظهر إما أن يكون "الشهرستانى" قد أخذ عن " البغدادى " أو أن كليهما أخذا عن مصدر مشترك .

على العموم ، يبدأ كل من " البغدادى و " الشهرستانى " بإيراد خلاصة النتيجة الأساسية المترتبة على قول معمَّر ، فنقرأ عند " البغدادى " : " إن كل نوع من الأعراض الموجودة فى الأجسام لانهاية لعدده "(١٢) ، ونقرأ فى " الملل والنحل " : إن الأعراض لاتتناهى فى كل نوع "(١٣) . وعبارة كل من " البغدادى " و " الشهرستانى " هنا وهى أن الأعراض ، على رأى "معمَّر" لانهاية لها إنما تشير بوضوح تام إلى عبارتهما التالية وهى أنه على رأى " معمَّر " يكون كل عرضٍ قايم بمحل فإنما يقوم به

(١١أ) Top. v,5. 134a, 32 ، وانظر : Soph. Elench. 5, 167b, 33.
(١١ب) De Long. et Brev. vitae 1- 1v' De Respiratione xvoo - xv11‡.
(١٢) البغدادى : " الفرق بين الفرق " ، ص ١٣٧ .
(١٣) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص٤٦ .

"**لمعنى**" أوجب القيام وذلك يؤدى إلى القول بالتسلسل . ويمكن ، إذن ، أن نستدل من هذا أن لفظ الأعراض مستخدم عندهما مساوياً للفظ "**المعانى**" . والسبب فى وصفهما "**للمعانى**" بأنها أعراض سوف يبدو لنا فى أحد التعريفات الصورية للعرض بأنه " ما يبقى على الدوام فى موضوع ما "[١٤]، هذا بالإضافة إلى أن "المعانى" اللامتناهية تبقى ، على حسب رأى "معمَّر" ، بنفس الموضوع بما هى أعراض تنتج عنه ، ولذلك كان من الطبيعى تماماً أن نستنتج أن " المعانى " يمكن أن توصف أيضاً بأنها أعراض .

وكذلك يطرح كل من " البغدادى " و " الشهرستانى " الاستدلال الذى أدى "بمعمَّر" إلى هذه النتيجة . فعند " البغدادى " يظهر " معمَّر " باعتباره يحاول بيان كيف أن الحركة واللون والطعم والشمّ وأى عرض آخر يتطلب وجود سلسلة لانهاية لها من المعانى فى موضوع الحركة واللون والطعم والشمّ ، وفى أى عرض آخر[١٥] . وعند " الشهرستانى " يظهر " معمَّر " ببساطة بأنه القائل : إن " كلّ عرض قايم بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام به ، وذلك يؤدى إلى التسلسل " . وعلى أية حال ، فإننا نجد " الشهرستانى " يضيف العبارة الآتية : " وعن هذه المسألة سُمِّى هو وأصحابه "أصحاب المعانى"[١٦] .

أخيراً، بعد هاتين الفقرتين المقتبستين من "البغدادى" و"الشهرستانى" توجد عبارات عند كليهما تعكس أخذهما من مصدر مشترك: فعبارة "البغدادى" وهى:

(١٤) Porphyry, Isagoge , p. 13, 1.5 .
ويقول "فرفريوس " : " هو الذى يمكن فيه أن يوجد لشىء واحد بعينه وأن لا يوجد " [٣٨٨] (" تفسير كتاب إيساغوجى لفرفريوس ، ترجمة : أبى الفرج بن الطيبّ ، (٥٣٥هـ / ١٠٤٣م) ، ص ١٤٠ نشرة كوامى جيكى ، دار المشرق بيوت ١٩٧٥) . (المترجم)

(١٥) البغدادى : " الفرق بين الفرق " ، ص ١٣٧ . وفى ذلك يقول " البغدادى " ما نصّه : " الفضيحة الثالثة من فضائحه دعواه أن كل نوع من الأعراض الموجودة فى الأجسام لانهاية لعدده وذلك أنه قال إذا كان المتحرك متحركا بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحلهٌ لمعنى سواها . وذلك المعنى أيضاً يختصّ بمحله لمعنى سواه . وكذلك القول فى اختصاص كل معنى بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية . وكذلك اللون والطعم والرائحة وكل عرض يختص بمحله لمعنى سواه . وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية " . (" الفرق بين الفرق ، ص ١٣٧ - ١٣٨) (المترجم)

(١٦) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص ٤٦ .

"وحكى الكعبى عنه فى مقالاته أن الحركة عنده إنما خالفت السكون **لمعنى** سواها، وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه، وإن هذين المعنيين مختلفان **لمعنيين** غيرهما، ثم هذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية"؛[١٧] توازى عبارة "الشهرستانى" التى يقول فيها: "وزاد على ذلك [أى معمَّر] وقال الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها بل "**بمعنى** أوجب المخالفة".[١٨] ويضيف "الشهرستانى": وكذلك **مغايرة** المِثْل المِثلَ و"مماثلته" و"تضاد" الضدّ للضَدّ، كل ذلك عنده لـ"معنى".[١٩] فهذه العبارة المضافة، التى قد تكون مبنية على أساس نفس مقالة "الكعبى"، تطابق تعبير "سائر الأجناس" المستخدم فى العبارة التى سبق أن اقتبسها "الأشعرى"،[٢٠] حيث أوضحنا أن المقصود به هو أن بعض أتباع معمَّر قد ابتعدوا بنظرية أستاذهم الأصلية عن استخدامها بما هى تفسير للمخالفة بين الأجسام بالاشارة إلى الحركة إلى استخدامها على أنها تفسير "للغيرية" أو "الضديّة" و"للمثلية" و"الشبهية" بين الأجسام كذلك بالإشارة إلى الأعراض على وجه العموم.[٢١]

فى موضع آخر من كتاب "الفرق بين الفرق" يظهر "البغدادى" "معمَّرًا" وهو يحاول بيان كيف أن افتراض وجود سلسلة لامتناهية من "المعانى" لازم لتفسير كيفية امتلاك شخص من الأشخاص بعينه دون غيره لنوع مخصوص من المعرفة.[٢٢]

ويورد "ابن حزم" نظرية "معمَّر" فى "المعنى" فى موضعين من كتابه "الفِصل". ففى أحدهما يُقدِّم معمَّرا وهو يستدلّ – مِن الحركة والسكون ومن الاختلافات بين الأعراض –

(١٧) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٣٨.
(١٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦.
(١٩) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٢٠) انظرية الحاشية رقم ١٠ فيما سبق.
(٢١) انظر فيما سبق ص٢٤٠ – ٢٤١.
(٢٢) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١٨١. ويعرض "البغدادى" لتفسير رأى "معمَّر" باختصاص زيد بعلم ما دون عمرو فيقول: "إنْ كان لمعنى صحَّ قول معمَّر فى تعلقّ كل معنى بمعنى لا إلى نهاية". ("الفَرق بين الفِرق"، ص١٨١) (المترجم)

على وجود "**المعاني**"، لكنه يلاحظ في أثناء عرضه لرأي "معمَّر"، أن **المعاني** عنده هي "**أشياء موجودة**"، وعلى ذلك يقول: إن معمرًا وأتباعه يستنتجون وجود أشياء لانهاية لها في العالم في زمن محدود.[٢٣] وفي الموضع الآخر من "الفِصل" يثبت "ابن حزم"، فحسب، قول معمَّر إن "في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ... ولا لها... مقدار ولا عدد".[٢٤]

هكذا يَستخدم[٢٥] في هذين الموضعين لفظ "أشياء" على أنه مكافئ للفظ "المعاني" وبالمثل عندما يصف "ابن حزم" أشخاص الثالوث المسيحي بأنها "أشياء"،[٢٦] فإنه يستخدم لفظ "أشياء" على أنه مكافئ للفظ "**المعاني**"، وذلك على نحو ما يستخدم "يحيى بن عديّ" أيضا هذين اللفظين.[٢٧] وعندما يقتبس قول الأشعري في تسميته للصفات بأنها "أشياء"[٢٨]، فإن لفظ "الأشياء" يُستخدم بالمثل مكافئا للفظ "المعاني" لأن الأشعري يطلق عليها لفظ "المعاني".[٢٩]

(٢٣) ابن حزم: "الفِصل"، جـ٥، ص٥٦. ونصُّ عبارة "ابن حزم" هو: "وأما معمَّر ومَن اتبَّعه فقالوا: إنا وجدنا المتحرك والساكن فأيقنا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته، وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون، وأن في السكون معنى به فارَق الحركة. وكذلك علمنا أن في ذلك المعنى الذي خالفت به الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذي به فارقه السكون، وهكذا أبدا أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض أي شيء كان معاني فارق كل معنى منها كل ما عداه في العالم، وكذلك أيضا في تلك المعاني لأنها أشياء موجودة متغايرة، وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدود في العالم لانهاية لعددها". ("الفصل" جـ٥، ص٥٦). (المترجم)

(٢٤) المصدر السابق، جـ٤، ص١٩٤.

(٢٥) الضمير هنا يعود – في عبارة المؤلف – على "ابن حزم" لا على مُعمَّر"، وفي هذا التعبير ما قد يؤدي إلى خلط بين صاحب الرأي وناقله. (المترجم)

(٢٦) المصدر السابق، جـ١ ص٤٩؛ وانظر جـ٤ ص٢٠٧ وليس في هذين الموضعين من "الفِصل" ما يؤيد صدق قول المؤلف هنا عن "ابن حزم". (المترجم)

(٢٧) انظر فيما سبق ص١٩٥.

(٢٨) المصدر السابق، جـ٤ ص٢٠٧

(٢٩) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٨١.

اعتماداً على هذه المصادر كلها نجد «فخر الدين» "الرازى" (+ ١٢٠٩م)[٣٠] يُقدِّم نظرية "المعنى" على هذا النحو: "زعم بعضهم أن **الغيريْن** متغايران بمعنى وكذلك "**المِثْلان**" و"الضدَّان" و"**المختلفان**". احتجوا بأن المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضًا مغايرا للمفهوم من كونهما غَيريْن ومختلفينْ وضدَّين، وكذلك بأن التغاير والاختلاف والتضاد، حاصلة فى غير السواد والبياض. وظاهره أنه ليس أمراً سلبيًا فهو أمر ثبوتى، فثبت أن المتغايرْين متغايران **بمعنى**. وكذا المِثْلان "مقابلان" **لمعنى**. ثم قالوا وذلك "المعنى" لابد وأن يغاير غيره فمغايرته لغيره "**معنى**" قائم به، وهو إنه لابد وأن يكون إما مِثلا لغيره أو مغايراً له ومخالفا. ومماثلته مع غيره أو مخالفته له "معنى" قائم به. ثم الكلام فيه كما فى الأول، وهو يوجب القول "بمعانٍ" لانهاية لها".[٣١] وفى تعليق "الطوسى"[٣٢] (+ ١٢٧٣م) على هذه الفقرة عند "الرازى" يحدِّد الرأى الموصوف هنا بأنه رأى "مُعمَّر وآخرين" ويبيّن أن عبارة "الرازى" الختامية هى قول مَنْ يزعم أن "الأعراض تقوم بالأعراض إلى ما لا نهاية، وحيث تُسمَّى "**المعانى**" هكذا "أعراضا".[٣٣]

(٣٠) **فخر الدين الرازى**: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين. مُفسِّر وأصولى وفقيه شافعى ومتكلم أشعرى. وُلد فى سنة ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م وتوفى بهراة فى سنة ٦٦٠هـ/ ١٢٠٩م. جمع بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية وحاول التوفيق بينها. من بين مؤلفاته العديدة: تفسيره الكبير للقرآن الكريم وعنوانه "مفاتيح الغيب" – كتاب الأربعين فى أصول الدين – المطالب العالية – أساس التقديس فى علم الكلام – المباحث المشرقية – شرح "الإشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة" لابن سينا – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين– وكتاب "مُحصِّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين". (المترجم)

(٣١) الرازى: "محصِّل أفكار المتقدمين... ، ص ١٠٤.

(٣٢) **نصير الدين الطوسى**: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن، الملقَّب بالمحقّق. وُلد بطوس فى سنة ١٢٠١م وتوفى فى سنة ١٢٧٤م. كان وزيرا لهولاكو حفيد جنكيزخان من سنة ١٢٥٦ إلى ١٢٦٥. رأس مَرْصد مراغة منذ إنشائه وحتى وفاته، وهو من كبار علماء الإسلام وفلاسفته. عُنى بالجغرافيا والفلسفة وعلم الكلام ونبغ فى الرياضيات والفلك. من بين ما كتب فى الكلام والفلسفة: كتاب قواعد العقائد – التلخيص فى علم الكلام اختصار محصِّل أفكار المتقدمين – التجريد فى المنطق– شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا. (المترجم)

(٣٣) الطوسى على "المحصّل"، ص١٠٤، وأنظر فيما سبق الحواشى ١٢–١٤ .

من هنا نفهم كيف كانت تؤرق "معمَّرا" مسألة اختلاف الأشياء بعضها عن بعض. إن الاختلاف بين الأشياء، فيما يذكر، تبعا لما نعرفه من أسبق روايتين لرأيه، هو اختلاف الحركة والسكون، والبياض والسواد، والحياة والموت. وتبعا لرواية من هاتين الروايتين المبكرتين فإن "معمراً" كانَ تقلقه أيضا مسألة تفسير "المخالفة" بين أعراض وأعراض مماثلة لها، ويذكر على الخصوص أعراض السواد والبياض، والإجابة التى قدَّمها على ذلك هى أن الأشياء تختلف والأعراض تختلف وتتشابه على السواء بسبب ما يُسمِّيه **"معنى"**. ويصف هذا المعنى بأنه يحلُّ فى أجسام، حيث يعمل من داخلها بما هو علةُ الحركة والسكون وعلة كل الأعراض الأخرى للأجسام التى يحلّ فيها. ويُروى، بالإضافة إلى ذلك، أن "معمَّرا" قال: فى أى لحظة يحصل فيها عرض فى جسم من الأجسام بواسطة **"معنى"**، يكون وراء ذلك المعنى سلسلة لامتناهية من "المعانى". وفى روايات لاحقة، تُسمَّى **"المعانى"** أيضا **"أشياء"**، ولأنه من الواضح أنها توجد فى أجسام تكون موضوعا لها فإنها تُسمَّى أيضا "أعراضا".

هكذا، نجد "معمَّرا" قد أثار مسألة لم يثرها من قبل أى من معاصريه المتكلمين، وأجاب عن هذه المسألة بتقديم نظرية مفصَّلة، صيغت فى لغة تموج بألفاظ يسهل التعرف على أنها انعكاس للاصطلاح الفلسفى اليونانى.

وعلى ذلك، فأول ما ينبغى علينا معرفته هو كيف حدث أن انشغل "معمَّر" وحده من بين كل معاصريه بالتساؤل عن السبب فى كون الأشياء مختلفة أو متماثلة. إننا نتخيَّل أن كل معاصريه كانوا سيقولون ببساطة إن هذه هى الكيفية التى أوجد الله الأشياء عليها. فلماذا لم يقل معمرٌ نفس الشىء؟

فى محاولة لتفسير هذه الخصوصية، فى المسألة التى أثارها "معمَّر"، دعنا نُلم بكل ما نعرفه عن فلسفة "معمَّر" ونرى ما إذا كنا لا نستطيع أن نجد فيه ما دفعه إلى إثارة هذه المسألة.

نعرفُ أن "معمَّرا"، شأنه شأن كل المتكلمين تقريبا، كان من القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ atomist وأُثر عنه أنه كان يعتقد، بالفعل، أن الجزء الذى لا يتجزأ

< الذَّرة أو الجوهر الفرد > ذاته ليس جسما،[٣٤] غير أن ثماني ذرات تكوِّن جسما،[٣٥] أما كيف جاءت الذرَّات إلى الوجود فنعرف مما ينسب إليه من أقوال: أنها مخلوقة.[٣٦] كما عرفنا بالمثل كيف فسرَّ وجود الأجسام - بأنها أيضا مخلوقة. ومهما يكن الأمر، فإننا نعلم من قوله "إن الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام" أما الأعراض "فإنها من اختراعات الأجسام"[٣٧] "فلا يجوز أن يوصف < الله > بالقدُرة عليها".[٣٨] و"الأجزاء < الذرات > إذا اجتمعت وجبت الأعراض، وهى تفعلها بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل من نفسه ما يَحلّه من الأعراض"،[٣٩] أما الأعراض فإنها "فعل الجواهر < أى الذرات > بطبائعها"،[٤٠] و"أى عرض" فى جسم من الأجسام فهو من اختراع الجسم بطبعه.[٤١] ويجمع هذه الفقرات معا يمكن أن نفهم أنه فى كل جزء < ذرَّة > يحَلُّ طبعٌ من الطبائع وهذا الطبع < أو الطبيعة > هو الذى يُحدث الأعراض عندما تجتمع الذرات فتكوِّن جسما. وفى موضع آخر نجد "معمَّراً" يقول فى الحقيقة: إن الأجسام تُدرك عن طريق

(٣٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٧. وفى ذلك يقول الأشعرى عنه: "فقال قائلون: ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذى لا ينقسم محال أن يكون جسما، لأن الجسم هو الطويل العريض، العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبى الهذيل ومعمرٍ". (المترجم)

(٣٥) المصدر السابق، ص٣٠٣. يثبت الأشعرى عن "معمرٍ" أنه قال: "الجسم هو الطويل العريض العميق وأقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهى تفعلها بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل فى نفسه ما يحله من الأعراض، وزعم أنه إذا انضم جزء إلى جزء حدث طول، وأن العرض يكون بانضمام جزئين إليهما، وأن العمق يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء، فتكوِّن الثمانية أجزاء جسما عريضا طويلا عميقا". (المترجم)

(٣٦) المصدر السابق، ص٥٩٨. وفى ذلك يقول الأشعرى رواية عن معمرٌ: "لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر". (المترجم)

(٣٧) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦.

(٣٨) الأشعرى: مقالات الإسلاميين"، ص٥٤٨؛ وابن حزم: "الفصِل"، جـ٤ ص١٩٤؛ والشهرستانى: "الملل والنحل" ص٤٦؛ والبغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٣٦- ١٢٧. وفى ذلك يقول "البغدادى" عن معمرٍ: إنه "زعَم أنْ ليس لله تعالى فى الأعراض صنع ولا تقدير". (المترجم)

(٣٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٣.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٤١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٣٦، وانظر: الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦؛ وابن حزم "الفصِل"، جـ٤ ص١٩٤.

أعراضـهـا فـقط.[٤٢] ومن بين الأعـــراض التى تـحـدثـهـا الـذرات عندمـا تتشكل فى جسم، أو الصادرة عن الجسم المكوَّنِ من ذرات أعراضُ: "الحياة" و "المـوت" و "اللون" و "الطعم" و"الشم".[٤٣] ويمكن بالمثل إظهـار أن "الحـركـة" هـى أيضـا فـعل من أفـعـال الجسم يتفق مع طبيعتـه، لأنهُ يذكرَ، خلافا لأولئك القائلين بأن الحركة فى الجسم المتحرك يحدثها الله، أن "معمَّرا" زعم أن "الجسم المتحرك يتحرَّك من ذاته".[٤٤] ومن الواضح أنه يعنى بذلك أن الجسم يُحدث الحركة فى ذاته وفقا لطبيعته مع أنه يقول فى حالة الموجودات الحيَّة، إن حركتـها وسكونها هى اجتماع وافتراق من "اختـراعات الأجسام" لا "**طبعا**" لكن "**اختيارًا**". ومهما يكن من شيء فيجب ملاحظة أنه، على حين أن "معمَّراً" يتحدث في هذه العبارات، شأن العبارات المقتبسة من قبل، عن الحركة والسكون على السواء فى الأجسام، فإن هناك عبارة أخرى يذكر فيها، خلافا للرأى السـائد فى علم الكلام – فـيـمـا هـو واضـح – أن "**الأكـوان**" هـى الحـركـة والسـكون والاجتمـاع والافـتـراق"،[٤٥] وهو يقول إن كل الأكوان تتألف من السكون وأن بعضها يسمى حـركات فقط بالكلام لا بالحقيقة".[٤٦] يمكن ملاحظة أن هذا الإنكار للحركة ووصفها بأنها "أكوان" "بالكلام" لا بالحقيقة" إنما يعكس عبارة وردت فى كتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" المنحول على "فلوطرخس" جاء فيها: "إن بارمنيدس

(٤٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٦٢ وفى ذلك يثبت الأشعرى قول معمَّر: "إنما تُدرك أعراض الجسم فأما الجسم فلا يجوز أن يُدرك". (المترجم)

(٤٣) المصدر السابق، ص ٥٤٨، وابن حزم "الفصل" جـ٤ ص١٩٤.

(٤٤) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦. وكذلك أيضا يجب أن تُفهم العبارة القائلة: "إن معمراً اتُّهم بالقول إن الإنسان لا فعل له غير "الإرادة" وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع" ("الفرق بين الفرق"، ص١٣٨) بمعنى أن الأعراض فى الإنسان هى فعل الجسم بالإرادة على حين أنها فى الأشياء غير الحيَّة هى فعل الجسم بالطبع.

ويمكن أن نراجع أيضا بهذا الخصوص ما يقوله "الشهرستانى" عن معمَّر من "أن الأعراض من اختراعات الأجسام إما "طبعا" كالنار التى تحدث الإحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين، وإما "اختيارا" كالحيوان يُحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق" ("الملل والنحل"، ص٤٦). (المترجم)

(٤٥) الجوينى: "الإرشاد" ص١٠، ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٣، القضية الأولى، وانظر:
M. Schreiner, Der kalam in jüdishen Literatur (1895), p.45,n. 3.

(٤٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٤٧؛ وانظر: ٣٥٥؛ وابن حزم: "الفصل"، جـ٤، ص٢٠٤.

ومالسس وزينون كانوا يبطلون الكون والفساد، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك"،(٤٧) كما يعكس، علاوة على ذلك، التميـيز الذى يقـال إن "بارمنيـدس" Parmenides(٤٨) قد اصطنعه بين قسم من الفلسفة يتناول "الحقيقة" وقسم آخر يتناول "الظن".(٤٩) وعلى هذا، فنعرف تبعًا لفلسفته ‹ أى معمّر › ، أن الله لا يُحدث عرضًا من الأعراض، سواء أكان حركة أو سكونا أو لونا أوطعما أو رائحة أو حياة أو موتا، فى الأجسام، وكل الأعراض حادثة بالطبع فى الأجزاء ‹ الذرّات › المكوِّنة للأجسام، أو كما يقول أيضا، هى أفعال الأجسام بالطباع. وفيما يتعلق برأيه فى أصل الأعراض، فإن السؤال الذى يطرح نفسه عليه هنا، كما كان متوقعًا، هو: ما ذلك "الطبع" nature الذى يكون للأجسام المكوِّنة من أجزاء ‹ ذرات › والذى يُحدث مثل هذا التنوع فى الأعراض؟ وكان "النظّام"، كما سنرى من بعد، قد أثار سؤالا مماثلا، وهو الذى اعتقد مثل "معمَّر"، أن للأشياء "طبعا(٥٠)" a nature. وعلى أية حال، فإجابة "النظّام"، إجابة مختلفة.

هذا هو سبب قلق "معمَّر" من السؤال عن أصل التشابه والاختلاف فى الأشياء الناتج عن تنوع الأعراض. وسوف نحاول أن نبيِّن أنه قد وجد الإجابة على سؤاله فى المعرفة الفلسفية الجديدة التى حصّلها إما بالقراءة أو بالسماع.

من تعريف "أرسطو" للطبيعة بأنها "تكون مبدأ ما وسببا لأن يتحرَّك ويسكن الشىء الذى هى فيه أولا بالذات لا بطريق العرض"(٥١) فهم "معمَّر" أن أى حادثة فى

(٤٧) Diels, Doxographie Graeci 1, 24, 1. p. 320, 11. 11 - 13, Aristotelis De Anima et Plutarci De Placitis philosophorum, (الترجمة العربية نشرة عبد الرحمن بدوى، ١٩٥٤ ص١٢٠).

(٤٨) **بارمنيدس**: فيلسوف يونانى ينتسب إلى مدينة "إيليا". وُلد حوالى سنة ٥١٠ ق.م. وهو من أهم الفلاسفة السابقين على سقراط، وأول من تحدث فى "الميتافيزيقا". بقى لنا من نصوصه أكثر مما بقى من كتابات السابقين، وذلك فى شكل قصيدة فلسفية عنوانها "الطريق" فى قسمين: القسم الأول طريق "الحق" ويتألف من قضايا أولانية عن طبيعة "الوجود" والقسم الثانى طريق "الظن" وهو عبارة عن الكسمولوجيا التقليدية بما تشتمل عليه من معانى الكثرة والزمان والحركة والتى لم يكن بارمنيدس يثق فى صحتها. (المترجم)

(٤٩) Diogenes Laertius, De vita et Moribus philosophorum IX, 22.

(٥٠) انظر فيما يلى ص٧١٧ وما بعدها.

(٥١) Phys. 11, 1, 192 b, 20 - 33.

العالم يسميها "أرسطو" حركة لها علة داخلية يسميها طبيعة. ويُعبِّر "معمَّر" عن هذا الرأى الذى يتبناه، عن كون الأجسام متحركة بالطبع، بعباراته المختلفة التى اقتبسناها من قبل. لكن، برغم استخدام "معمَّر" فى تلك العبارات المقتبسة للفظين الأرسطيين "الحركة" و"الطبيعة"، فإنه يستخدمهما بمعنى مختلف عن "أرسطو".[٥١أ] وبالنسبة لأرسطو، مع اعتقاده بوجود مادة يتصورها على أنها إمكانية potentiality أى "ما هو بالقوة"، فإن الحركة هي انتقال من القوة إلى الفعل[٥٢] والعلَّة الجوانية لهذا الانتقال، التى يسميها طبيعة، يعرِّفها بأنها الصورة،[٥٣] التى تشكِّل نفسها، فى المسار المستمر للحركة، وتتغيَّر من كونها شيئا بالفعل بالنسبة لمادة سابقة عليها في الوجود إلى شىء بالقوة بالنسبة لصورة تتلوها. وعلى أية حال، فمع تشبث "معمَّر" بالنظرية الكلامية فى الأجزاء التى لا تتجزأ < الذرَّات > ، فإنه لا توجد عنده مادة بالقوة، ومن ثم فلا توجد صورة يتخيَّلها على النقيض من المادة التى هى شىء بالقوة. وبالنسبة لمعمَّر، كما هو الشأن بالنسبة للمتكلمين الذين يُسلِّمون بوجود الأجزاء التى لا تتجزأ، فإن التقابل الأرسطى بين المادة وبين الصورة يحلّ محلَّه تقابل بين الجزء الذى لا يتجزأ وبين العرض. وبذلك لا تكون الحركة بالنسبة إليه انتقالا من القوة إلى الفعل، وإنما تتابعا من حالة من حالات الوجود بالفعل إلى حالة أخرى.[٥٣أ] وكذلك كان يلزم، بالنسبة للفظ طبيعة الذى احتفظ به "معمَّر" فى بعض أقواله مستخدما إيَّاه بمعنى يخصّه تماماً، أن يحلّ محلّه لفظ من الألفاظ يكون له معنى الوجود الفعلى. وفى أثناء بحث "معمَّر" عن مثل هذا اللفظ، عثر على لفظ **"معنى"**. ومنذ ظهور مشكلة الصفات، كما رأينا،[٥٤] أصبح الصفاتية يستخدمون لفظ: **المعنى** باعتباره ترجمة للفظ اليونانى πραγμα، "شىء" ومعه أيضا لفظ **"صفة"** باعتباره ترجمه للفظ اليونانى το χαρακτηριστικον ،

(٥١أ) إن تفسير إحلال معمَّر للفظ "المعنى" بدلا من لفظ "الطبع" < الطبيعة > الوارد هنا يختلف عن تفسيرى الذى قدمته في مقالى المنشور فى مجلد Gibb التذكارى، (ص٦٢ – ٦٣)

(٥٢) Phys. 111, 1. 201 a, 10 -11.

(٥٣) Ibid. 11, 1, 193, 3 - 5.

(٥٣أ) إن "الحركة" كما حدَّدها المتكلمون هى "انتقال تلك الأجزاء من جوهر فرد إلى جوهر فرد يليه" ("دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٣، المقدمة الثالثة p.173, 11. 1 - 2)؛ وانظر فيما يلى ص٦٤٤ حاشية ١٤٥ .

(٥٤) انظر فيما سبق، ص١٩٢ وما بعدها.

وكان استخدامهم للفظين بمعنى شيء له وجود حقيقي، وفي هذه الحالة بمعنى وجود حقيقي في الله. ما فعله معمرٌ هو أنه أخذ لفظ **"معنى"**، وجعله، بما هو معتزلي ينكر أن يكون لشيء ما وجود حقيقي في الله، شيئا له وجود حقيقي في الأشياء. ونتيجة لهذا، فإن لفظي "صفة" و"معنى" اللذين كانا قد بدآ يقومان بدورهما الاصطلاحي في الإسلام شرعا يفترقان ويجاهد كل منهما ليكون له دور مختلف. واحتفظ لفظ "الصفة" بمعناه الذي اكتسبه في علاقته بمشكلة الصفات وشكلَّ بذلك جزءا من التعبير: "أصحاب الصفات"،[٥٥] الذي كان يستخدم مساويا للفظ "الصفاتية"،[٥٦] على حين أن لفظ **"معنى"** شكلَّ جزءًا من التعبير: "أصحاب المعاني"،[٥٧] الذي كان مستخدما وصفًا "لمعمر" وأولئك الذين وافقوه على نظريته المخصوصة هذه.

بمتابعة ذلك النوع من الاستدلال الذي توصلَّ به "معمَّر" إلى وجود "المعنى" بما هو علة الحركة في الجسم، توصلَّ إذن إلى النتيجة التي تقرر أن كل **"معنى"** يجب أن يكون مسبوقًا بسلسلة لا متناهية من "المعاني"، مما يلزم معه أن يكون في عالمنا، الذي هو عند "معمَّر" عالم مخلوق، سلاسل متنوعة من معان لامتناهية. وهذا الوصف لمعان لامتناهية هو الذي أصبح هدفا لهجوم معارضي نظريته هذه.

كان الهجوم على نظرية "معمّر" على أساسين رئيسين : فأولا، يحتج "البغدادي" في كتابه "الفرق بين الفرق" بأن تصور عدد لامتناه من "المعاني" في عالم خلقه الله إنما يتناقض مع قول الله في القرآن ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ (٢٨:٧٢)،[٥٨] ويقتبس "ابن حزم" – كذلك – في معارضته لنظرية المعاني ما جاء في الآية القرآنية ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ (٨:١٣).[٥٩] وثانيا، إن "البغدادي" وهو يتمثل أيضا وصف "معمَّر" "للمعاني"

(٥٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص١٧١.
(٥٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٦٤.
(٥٧) المصدر السابق، ص٦٤.
(٥٨) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص١٣٨.
والبغدادي يناهض معمرًا فيقول: إنه يلزمه "أن يكون الطبع الذي نُسب إليه فعل الأعراض أقوى من الله عزَّ وجلَّ لأن أفعال الله أجسام محصورة وأفعال الطباع أصناف من الأعراض، كل صنف منها غير محصور العدد". ("الفرق بين الفرق"، ص١٣٨– ١٣٩) (المترجم)
(٥٩) ابن حزم: "الفصل"، جـ٤ ص١٩٤.

بما هى أعراض،[٦٠] يحتجُّ، أيضـا فى كتـابه "الفَرْق بين الفِرق"، بما يلى: "إذا قـال معمَّر: يجوز اجتماع ما لانهاية له من الأعراض فى الجسم لم يصح له دفع أصحاب **الكمُون والظهور** عن دعواهم وجود أعراض لانهاية لها من أجناس الكمون والظهور فى محل واحد. وسوق هذا الأصل يؤدى إلى القول بقدم الأعراض. وذلك كفرٌ فما يؤدى إليه مثله".[٦١] وأتباع "الظهور والكمون" المشار إليهم فى فقرة "البغدادى" فى كتابه "الفرق بين الفِرق" هم طائفة من "أزلية الدهرية" الذين وصفهم بأنهم القائلون "بالأزلية"، وهم الذين يقتبس فى كتابه "أصول الدين" قولهم: "إن الأعراض قديمة فى الأجسام غير أنها تكمن فى الأجسام وتظهر".[٦٢] ونفترض أن فرقة الدهرية هذه هى التى أشار إليها "ابن حزم" وفى ذهنه وصف "معمَّر" للمعانى بأنها أشياء.[٦٣] فى قوله : "وتوافقه الدهرية فى قولهم[٦٤] بوجود أشياء لا نهاية لها"[٦٥]. وينبغى ملاحظة أنه لا "البغدادى" ولا "ابن حزم" يتهمّ "معمّرا" بأنه من المصدقين بالفعل بنظرية "الظهور والكمون" وأنه ، على ذلك، ممن يعتقدون بقدم العالم. فكل ما يحاول الاثنان قوله هو إن التأكيد على لا تناهى "**المعانى**" يتضمنُّ التأكيد على قدمها، وبذلك فإن "معمراً" الذى يعتقد بخلق العالم يكون متناقضا مع نفسه.[٦٥أ] وأنا أحاول فى مناقشتى لنظرية "الظهوروالكمون"[٦٦] أن أبيِّن أمورا ثلاثة:

(٦٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم١٢، ورقم١٤.
(٦١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٣٩.
(٦٢) البغدادى: "أصول الدين"، ص٥٥.
(٦٣) انظر فيما سبق الحواشى : ٢٣ ، ٢٩ .
(٦٤) يقول "ابن حزم" أيضاً فى موضع آخر من "الفصل" - فيما بعد - فى مناقشته لقول "أصحاب المعانى": "إن المعانى التى تدعونها فإنكم تزعمون أنها موجودة قائمة فوجب أن تكون لها نهاية، فإن نفيتم النهاية عنها لحقتم بأهل الدهر وكلمناكم بما كلمناهم به". (جـ٥، ص:٤٨) (المترجم)
(٦٥) ابن حزم: "الفصل جـ٤، ص١٩٤ .
(٦٥أ) يدين "ابن الروندى" "معمرا" وبعض المعتزلة ‹ من أمثال أبى الهذيل العلاّف والنظّام وعلى الأسوارى والجاحظ › ، فيما يقتبسه "الخيّاط"، بأنهم "يقولون بقول الدهرية إن الجسم [العالم] لم يزل متحركا وحركاته محدثة"، وهذا تصور لخلق قديم مماثل للتصور الأفلوطينى والتصور المسيحى". وعلى أية حال فإن "الخيّاط" ينكر زعم "ابن الروندى" هذا ويرده. ("كتاب الانتصار"، ص٢١) .
(٦٦) انظر فيما يلى : ص٦٥٠ وما بعدها .

١ – أنَّ هذه النظرية بدأت تقرر في لغة عـادية نظرية أرسطو في قِـدم الحركة بما هي عملية أزلية للانتقال من القوة إلى الفعل .

٢ – أنَّ "النظَّام"، عندما تبنَّاها، عَدَّلها لتتوافق مع اعتقاده بخلق العالم؛ وأحاول أن أبيِّن .

٣ – أنه مع أن "معمَّرا" أيضا، لديه نظرية في الظهور والكمون ، إلا أن نظريته لم يكن فيها شيء من نظرية القوة والفعل الأرسطية .

وسـوف يُلاحظ أن الروايات السابقة عن نظرية "معمَّـر" – في المعاني – تتناول تطبيقها على المخلوقات فحسب. ولا يوجد إيحاء في أيٍ منها بأن "معمَّرًا" طبق نظريته على "الله" كذلك. وكان يصعب عليه – بما هو معتزلي – أن يطبِّقها على الله، طالما أن مثل هذا التطبيق يعني تأكيد وجود "معانٍ" في الله وهو ما سيكون سببا للإقرار بوجود صفات فيه < تعالى > .

ومما يدعو إلى الدهشة ، على ذلك، أن نجد عبارة "للأشعري" تقول: "وحُكِي عن "معمَّر" أنه كان يقول: إن الباري عالم بعلم ، وأن علمه كان علما له **لمعنى والمعنى** كان **لمعنى** لا إلى غاية ، وكذلك كان قوله في سائر الصفات". لكن لأن "الأشعري" كان – فيما هو واضح – في شك من صحة هذه الحكاية، فإنه يضيف إليها قوله: "أخبرني بذلك" أبو عمرو الفراتي" عن "محمد بن عيسى السيرافي".(٦٧)

وتبعًا لما يرويه البغدادي ، فإن "معمَّرا"،"أنكر مع ذلك صفات الله تعالى الأزلية كما أنكرها سائر المعتزلة".(٦٨) وتبعا "للشهرستاني"، أيضا ، كان "معمَّر"، أعظم القدرية فِرْية في تدقيق القول بنفي الصفات".(٦٩)

هذا هو ما يبدو لي أصل ومقصد نظرية المعنى" عن معمَّر . فنظرية مُعمَّر في المعنى هي أساسا نظرية "أرسطو" في الطبع ، والتي تبنّاها كبديل لنظريته الكلامية

(٦٧) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص١٦٨ .
(٦٨) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص١٣٧.
(٦٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٤٦ .

المرفوضة وهى أن الله قد خلق كل حادثة فى العالم خلقا مباشراً، غير أنه أحلَّ لفظ المعنى محل لفظ الطبيعة وذلك بسبب رفضه لنظرية أرسطو فى المادة والصورة التى كانت متضمَّنة فى لفظ "الطبيعة".

لنفحص الآن تأويلين آخرين هما : تأويل "هورڤتس"[(٧٠)] وتأويل "هورتن".[(٧١)]

يرى "هورڤتس" أن نظرية "معمَّر" فى المعنى تقوم فحسب على نظرية "أفلاطون" فى المُثل على نحو ما قدَّمها فى محاورة "السفسطائى" : **Sophist (254B - 256 E)** . وسوف نسترجع هنا حججه فى دعم هذا التأويل ونعلِّق على كل حجة من هذه الحجج .

فأولاً، وهو يُقيم تأويله على ما يحكيه "الشهرستانى" و "البغدادى" و"ابن حزم"، لأن كتاب" الانتصار" للخياط وكتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى لم يكونا قد نُشرا بعد، يأخذ "هورڤتس" ألفاظ "حركة" و"سكون" و"غيْريَّة" و"شبهيَّة" و"ضديَّة" المستخدمة عند "الشهرستانى"، فى التدليل على نظرية "معمَّر" فى المعنى باعتبارها تعكس الألفاظ الأربعة الأخيرة من بين ألفاظ: "الوجود" و"الحركة" و"السكون" و"المِثل" والغيْر" فى محاورة "السفسطائى" للتدليل على نظرية المُثل".

وكون "معمَّر" عرف محاورة "السفسطائى" فأمرٌ بيَّناه من استخدامه، فيما رواه "الأشعرى" عن نظريته، للفظ "أجناس" **genera** بما هو وصف "للمِثْل" و"الغيرية".[(٧٢)] لكنّنا بيَّنا أيضا فى الوقت ذاته كيف أن استخدامه بالأحرى للفظ "الغيرية" **difference** بدلاً من اللفظ "غيْر" **other** واستخدامه أيضا فى صيغة الجمع للفظ "أجناس" فى التعبير : "وسائر الأجناس"، عندما يكون بعقب جنس واحد فقط، إنما يشير إلى أن ما كان فى ذهنه حقا هو قائمة من ألفاظ كان "أرسطو" أحصاها فى كتابه "الميتافيزيقا"

(٧٠) S. Horovitz, Kalam (1909), pp. 44 - 54.

(٧١) M. Horten, "Die Sogenannte Ideenlehre des Muammar", Archiv für Systematische philosophie, 15: 469 - 483 [1909]; Die Philosophischen System der spekulativen theologen im Islam (1912), pp. 277 - 278.

(٧٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٠ .

وإلى أن التعيين الوحيد لهذه الألفاظ بأنها "أجناس" كان مستعارا من محاورة "السفسطائي". وبينّا فضلا عن ذلك أنه تنتمي إلى هذه الألفاظ الواردة في كتاب "الميتافيزيقا" ألفاظ : "الغيرية" و "المثلية" و "الضدية" المستخدمة عند "الشهرستاني". وكنا بيّنا، بالمثل، أنّ للفظيْ "الحركة" و"السكون" المستخدمين عند "معمّر"، تبعا للروايات عن نظريته، أصلاً أرسطيا. وأخيراً، فإن استخدام لفظ "الأعراض" الذي ورد في بيان "الأشعري" لنظرية "معمّر"، وعلى نحو ما جاء أيضا في روايات متأخرة، له بالقطع أصل أرسطي ، وليس أفلاطونيا.

وثانيا، يرى "هورڤتس" أن ما قرّره "الشهرستاني" من أن "الأعراض لا تتناهى في كل نوع "هو انعكاس لعبارة "أفلاطون في محاورة "السفسطائي" (256E) وهي : "الوجود إذن وافر في كل نوع من الأنواع، واللاوجود لا حدّ لوفرته"[٧٣]. ويفسّر "هورڤتس" لفظ "الأعراض" في عبارة "الشهرستاني" بأنها تعني نفس معنى "اللاوجود" في عبارة أفلاطون، وهذا على أساس عبارة "لابن ميمون" عن أن "نفي العرض عرض"،[٧٤] وفقًا لمذهب المتكلمين؛ على حين أن "اللاوجود" عند "أفلاطون" كان قد تغيّر عند "معمّر" إلى الأعراض .

ربما كان يمكن الركون إلى هذا التفسير لو أن العبارة التي صاغها "الشهرستاني" كان قد استخدمها معمّر بالفعل ، ولو أنه كان قد استخدمها، فضلا عن ذلك، بالإضافة إلى عبارته وهي : إن المعاني لا تتناهى ، أو كان قد استخدمها باعتبارها مختلفة عنها. غير أننا ، كما رأينا ، لا نجد العبارة المتعلّقة بلاتناهي الأعراض في أي من الروايتين الأقدم لنظرية "معمّر"، وأعني بهما رواية "الخيّاط" ورواية "الأشعري". وكما اقترحت من قبل، فإن عبارة لاتناهي الأعراض عن كل من "الشهرستاني" و"البغدادي"، مثل العبارة المماثلة عند "الطوسي، إنما تمثّل عبارة بديلة متأخرة لعبارة معمّر الأصلية عن لاتناهي المعاني. أمّا بالنسبة لعبارة "معمّر" ذاتها، فإنها تنبني ، كمارأينا، على استدلاله هو الخاص .

(٧٣) وفق الترجمة العربية للأب بربارة، دمشق سنة ١٩٦٩ .

(٧٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" حـ١ فصل ٧٣ ، القضية الرابعة ، ص١٣٨.

ونص عبارة "ابن ميمون هنا هو : "إن الأعراض موجودة وهي معان زائدة على معنى الجوهر ولا ينفكّ جسم من الأجسام من أحدها.. وكل ضدّين فلا يخلو القابل من أحدهما." (المترجم)

ثالثاً، يرى "هورڤتس" أن تعبير "أصحاب المعاني"، الذى كان ينطبق تبعا لقول "الشهرستانى" على "معمَّر" وأتباعه إنما يعكس التعبير اليونانى οἱ εἰδῶν φιλοι, : "أصدقاء المثل" الوارد فى محاورة "السفسطائى" . (248A)

وليس هناك شىء خاص فى تعبير "أصحاب المعانى" يلزم تفسيره بالتعبير اليونانى οἱ εἰδῶν φιλοι, والذى هو، بالمناسبة ، ليس ترجمة حرفية له. إن استخدام لفظ "أصحاب": مضافا إلى لفظ من الألفاظ الأخرى بما هو وصف لأنصار أو أتباع نظرية من النظريات أمرٌ مألوف فى لغة العرب، وإضافات مثل هذه ترد فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى سبعة عشر مرة(٧٥).

وأخيراً، ليست المشكلة هنا فقط هى مشكلة أصل ألفاظ أو تعبيرات بعينها استخدمها "معمّر" فى عرض نظريته فى "المعنى"؛ المشكلة هى أصل ومقصد النظرية ذاتها. وفى هذا الشأن ، فإن نظرية "معمَّر" فى المعنى ليست هى نفس نظرية المثل الموجودة فى محاورة "السفسطائى" . فـ"معمَّر" يقدِّم "المعنى" على أنه موجود فى الأجسام فقط؛ وللمثل الأفلاطونية وجود مفارق للأجسام - وهذا نقدٌ أثاره "هورتن" من قبل ضد تأويل "هورڤتس" لنظرية "المعنى".

وبالنسبة لتأويل "هورتن" الخاص لنظرية "معمّر" فى المعنى فإنه كذلك يعتبرها قد تشكَّلت بتأثير ما يصفه - فى الفلسفة الهندية - بمقولة "الفايشيشيكا"(٧٦) فى التلازم(٧٧).

(٧٥) انظر فهرست "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥- ٥٦.

(٧٦) الفايشيشيكا Viasesika هى المدرسة الذَرِّية فى الفكر الهندى الأرثوذكسى، والكلمة تعنى "الخصوصية" - أى الخصائص التى تميِّز شيئا بعينه عن الأشياء الأخرى. وأسِّست على يد الشخصية الأسطورية "كانادا" Kanad الملَّقب بـ "آكل الذَّرات" ربما حوالى سنة ٤٠٠م. ومن تعاليم المذهب الذرى أن الخصوصية الحقَّة توجد فى أشخاص العالم: الأرواح والذرَّات. ويمكن التفكير فى ستة موضوعات والحديث عنها: الجوهر - الكيفية - الحركة - العمومية - الخصوصية - والتلازم. وأضاف المفكرون فيما بعد: اللاوجود. قدَّمت النظرية الذرية تصوَّرا فيزيائيًا تكون الذرات موجودة بموجبه منذ الأزل. والجواهر الجسمية أربعة هى : الماء والتراب والنور والماء . والجواهر اللاجسمية خمسة هى : الأثير والزمان والمكان والنفس والعقل. والذرَّات تتحرك وفقا لقوة مجرَّدة أو قانون الـ Adrishta "اللامرئى". ويمكن أن تتغيَّر الأشكال المعقدَّة لكن الذرَّات تظل باقية لا تفنى. (المترجم).

(٧٧) مقولة التلازم تُقال على ما لا يقبل الانفصال عن موضوعه ويكون مستغرقًا فيه. (المترجم)

ومن الممكن ملاحظة أنه بينما يزعم "هورتن" وجود أصل هندى لنظرية "معمّر"، فإنه لا يزعم أن أيًا من الاصطلاحات التى استخدمها "معمًّر" فى عرض نظريته يعكس اصطلاحا فى أى من اللغات التى كان من الممكن أن تكون "الفايشيشيكا" قد انتقلت إليها. على النقيض من هذا، فإن كل اصطلاح متصل بنظرية "معمًّر" يمكن، بيان أنه قد جاء، كما رأينا، من اليونان. وعلى ذلك فليس هناك حاجة إلى اللجوء إلى افتراض أصل هندى، إنْ لم يكن مستحيلاً على الإطلاق تفسير نظرية "المعنى" بإرجاعها إلى أصل يونانى .

ومن وقت "هورڤتس" و"هورتن" وحتى الآن ، فيما أعلم، تناول باحثان آخران هما: "تريتون" **Tritton** و "نادر" **Nader** نظرية "المعنى" عند معمر. يشير "تريتون" إلى كل من "هورڤتس" و "هورتن" ، ويستبعد تأويل "هورڤتس" قائلا عنه: "هذا تأويل بارع لموضوعه ليس عليه دليل، ويجب تناوله بقدر ما يستحق".[٧٨] وهو يرحّب بتأويل "هورتن" قائلا عنه: "إن التأثير الهندى فى فروع المعرفة الأخرى مؤكد إلى حد أنه ليس من المثير للدهشة أن نجده متحققا فى الفلسفة، حتى ولو لم يكن قد تم تمثّله".[٧٩]

ويؤّول "نادر" نظرية "معمّر" فى "المعنى" بأنها نوع من مبدأ "السبب الكافى" الذى نجده عند "ليبنتز" **Leibniz**.[٨٠]

(٧٨) A.S. Tritton, Muslim Theology (1947), p. 101, n. 2.

(٧٩) Ibid., p. 100.

(٨٠) Aiber N. Nader, Le systéme Philosophique des Mu'tazila (1956), pp. 208 - 210.
وذلك فى الفصل الذى عنوانه: مبدأ السبب الكافى.

٢ - أحوال أبى هاشم

بعد حوالى القرن، أدَّى النظر فى المسألة التى أثارها "معمَّر" وأتباعه "بأبى هاشم" إلى نقد نظرية "معمَّر" فى "المعنى" والقول بنظرية جديدة يُشار إليها بأنها نظرية (الأحوال)(١).

وما إن طوَّر أبو هاشم" نظريته فى الأحوال بما هى نظرية عامة فى الحمْل ‹ أى حَمْل أو إسناد الصفات إلى الذات › ، حتى طبقها على مشكلة الصفات الإلهية، منتهيا بذلك إلى رأى معارض لرأى الصفاتية ولرأى منكرى الصفات.

وسوف نتناول أولاً نظريته العامة فى الأحوال ثم نتناول بعد ذلك تطبيقها على مشكلة الصفات .

(١) كلمة "حال" ، بصيغة المفرد التى تُجمع، فى المعاجم العربية، على "أحوال"، تعنى: "حالة" أو "شرطًا" أو"ظرفًا": أو "وضعًا" أو "الوقت الراهن". ومنذ البداية تبنَّى الدارسون المحدثون، فيما يتعلق بمشكلة الصفات، الكلمة الإنجليزية State ترجمة لـ"الحال": **يستخدم شمولدرز** كلمة Smölders,Essai "etat" : 150 .p ,(1842) ، ويستخدم " هاربروكر " كلمة : **Zustand** فى : Haarbrucker, Schar astani's Religionspartheien, (1850), p. 83؛ ويستخدم "مونك" كلمة conditions : Munk, Guide, 1,51, (185b), p. 185 ولكنه يستخدم **condition, état ou circonstance** فى : Melanges (1859), p. 328؛ ويستخدم "ماكدونالد" كلمة **states**: Macdonald, Development of Muslim theology (1903), p. 160 ؛ ويستخدم "هورڤتس" كلمة Zustand فى :
Horovitz, Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kal-am (1909), p. 57.
وتبع هذه الترجمة كثير من الباحثين بعد ذلك. لكن ظل اصطلاح "mode" مستخدمًا عند "دى بور" :
De Boer, Geschichtte der Philosohie im Islam(1901), p. 65," zustande oder Modi"؛ وعند "هورتن" Horten, "Die Modus Theorie des abú Háchim" فى: ZDM G, 63 (1909) 303ff.
وعند "نادر" تستخدم كلمة "le mode" p. 211. انظر : "Nader, Mu'tazila,
وقد اخترت استعمال الاصطلاح الإنجليزى mode "الحال" مع أنه كما سيُلاحظ فى التذييل الثالث من (كتابى) أن الاصطلاح قد استخدمه "أبو هاشم" أصلاً بمعنى "الميل" dispostion ثم وسَّع مِن نطاق دلالته واستخدمه بمعنى "الحال" .

إن "البغدادى" الذى كان أشعريا، ويشير إلى الأشعرى على أنه أستاذه فيقول عنه "شيخُنا"[٢] ، يُقدِّم نظرية "أبى هاشم" فى الأحوال تحت عنوان: "قوله فى الأحوال التى كفَّره فيها مشاركوه فى الاعتزال فضلا عن سائر الفرق"[٣] . ثم يقتبس بعد ذلك روايتين عن أصل نظرية الأحوال .

كلتا الروايتين تُفتتحان بالإعلان عن السبب الذى "دفع" بأبى هاشم إلى القول بنظريته فى "الأحوال". والتفسير الشائع لذلك هو أنه كان مدفوعًا بنقده لنظرية "معمَّر"[٤] فى المعنى. وفى هاتين الروايتين ، إذن، قُدِّمت نظرية معمَّر فى المعنى باعتبارها محاولة للإجابة على مسألة مقتبسة فى الرواية الأولى على أنها مسألة وضعها "أصحابنا لقدماء المعتزلة" وفى الرواية الثانية على أنها مسألة أثارها معمَّر نفسه[٥] . وصيغت الرواية الأولى على هذا النحو: "والذى ألجأه إليها – أى إلى الأحوال – سؤال أصحابنا قدماء المعتزلة عن العالِم منا هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعِلَّة"[٦] < خارجية عنه > . والرواية الثانية صاغها "البغدادى" كما يلى: " وأحوجه < يقصد أبا هاشم > إلى هذا سؤال معمَّر فى المعانى لمَّا قال إن علِمَ زيد اختصَّ به دون عمرو لنفسه أو لمعنى أو لا لنفسه أو لا لمعنى"[٧] .

الإجابة على هذه المسألة ، على نحو ما تقررت فى الرواية الأولى بوضوح وفى الرواية الثانية ضمنا هى «أن العالِم فارق الجاهل» لا لنفسه ولا لِعلّة خارجية وإنما "**لمعنى**". ولهذه النتيجة نقدان نجدهما باختصار وتلميحا فحسب . نقرأ أحدهما عند "البغدادى" فى قوله : "وإنْ كان لمعنى صَحَّ قول "معمَّر" فى تعلُّق كل **معنى بمعنى** لا إلى

(٢) البغدادى : "الفرق بين الفرق"، ص٢٠٠.
(٣) المصدر السابق، ص١٨٠.
(٤) نفس الموضع .
(٥) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٦) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

نهاية"[٨]. واعتراض "أبى هاشم" على لا تناهى **"المعانى"** يستند بوضوح إلى ما جاء فى القرآن عن أن الله ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ (٢٨:٧٢)[٩]. وانقاد "أبو هاشم"- نتيجة نقده لنظرية "معمَّر" فى "المعنى"- إلى نظريته الجديدة التى صيغت في رواية "البغدادى" الأولى فى قوله: "فزعم ‹ : أبو هاشم › أنه إنما فارقه **لحال** كان عليها [أى لكونه مطبوعا على العلم]"[١٠] . ونقرأ صياغتها فى الرواية الثانية على هذا النحو: " إن علم زيد اختص به دون علم عمرو **لحال**" [أى لميّل] **disposition**[١١] .

ما يعقب بيان كيفية ظهور نظرية "الأحوال" مختلف فى الروايتين : فالذى يعقب الرواية الأولى فقرةٌ تُقدَّم باعتبارها نتيجة لما سبقها. ونقرأ قول "البغدادى" عن "أبى هاشم": "فأثبت الحال فى ثلاثة مواضع. أحدها الموصوف الذى يكون موصوفًا لنفسه فاستحق ذلك الوصف **لحال** كان عليها. والثانى الموصوف بالشىء **لمعنى** صار مختصا بذلك المعنى لحال [أى لكونه مال إليه] . والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا **لمعنى** فيختصّ بذلك الوصف دون غيره عنده لحال"[١٢] . وعلى أساس القسمة المزدوجة لأحوال "أبى هاشم"، كما قرَّرها "الجوينى"[١٣] و "الشهرستانى"[١٤] ، يمكن، فيما اعتقد ، إظهار أن القسمة الثلاثية التى أثبتها "البغدادى" إنما تشير على وجه الخصوص إلى :

(٨) المصدر السابق، نفس الموضع، ويظهر فى النشرة المطبوعة لكتاب "الفرْق بين الفرق" هذا النقد فقط ، وباعتباره النقد الوحيد فى الرواية الثانية. لكن الكلمات الافتتاحية للنقد الوحيد فى الحكاية الأولى ، والتى تقول: فى النشرة المطبوعة، "ووَجَب أيضًا"، تُظهر أن هذا النقد كان مسبوقا بنقد آخر مفقود. هذا النقد المفقود تتضمَّنه ترجمة "فورتن" الألمانية لرواية "البغدادى الأولى- فى مخطوطة "برلين" (انظر: . (Neues zur Modus theorie des abu Haschim", p. 49.

(٩) انظر فيما يلى ص ٦١٨ حاشية رقم ٢٨ .

(١٠) للوقوف على المعنى الاصطلاحى للتعبير العربى : لحال كان عليها" والذى أوردنا تفسيرًا له بين المعقوفَين [ ] ، انظر فيما يلى : التذييل رقم ٢ .

(١١) المصدرالسابق، نفس الموضع .

(١٢) المصدرالسابق، نفس الموضع .

(١٣) انظر فيما يلى ص٢٧٧ وما بعدها .

(١٤) نفس الموضع .

١ – أن الأحــوال بمعنى المحــمــولات predicates هــي خــواص properties للأشـيـاء، وإلي . ٢ – أن الأحـوال بمعنى المحـمـولات هى أعـراض "بـعـينهـا فى الموجودات الحيَّة، وإلي . ٣ – أن الأحوال بمعنى المحمولات هي الأجناس أو الأنواع. وهكذا ، فإن نظرية "أبى هاشم" في الأحوال ، بما هى نظرية عامة فى الحمْل، تنطبق على أربعةٍ من الكليات الخمس التى أحصاها "فرفريوس"[(١٥)] .

ولربما لأن الأحوال ألفاظ تحمل على موضوع ما من الموضوعات، وكل ألفاظ تُحمل على موضوع ما – فيما عدا أسماء الأعلام – تكونُ ألفاظًا كليّة أصبح لفظ "الأحوال" يستخدم عند "أبى هاشم وأتباعه بمعنى الكليات universals . مثل هذا الاستخدام للفظ "الأحوال" يذكره "الغـزالى" مباشـرة فى عبـارته التى يقول فيها: "إن القوة العقلية تُدرك الكليات العامة العقلية التى يسميها المتكلمون أحوالاً"[(١٦)] . ويُذكر كذلك مباشرة عند "موسى بن ميمون" فى قوله : " الأحوال ، يريدون بذلك **المعانى الكليّة**"[(١٧)] . وهو متضمَّن في عبارة "ابن حزم التى يقول فيها عن الأشعرية : "لذلك نفى القول بوجود مطلق ولون مطلق القائلون بنفى **الأحوال** وقال القائلون بإثباتها إنها لا موجودة ولا معدومة:"[(١٨)] . وهـو متضمَّن ، بالمثل، فى عبارة "ابن رشد" التى يقول فيها: "ومن حماقات الأشعرية قولهم إن للناس أحوالا ومعانى لا معدومة

(١٥) **فرفريوس**: Prophory (٢٣٢ – ٣٠٥م) . ناقد للأناجيل وفيلسوف. كان تلميذا "لأفلوطين". إلى جانب نشره لكتب "أفلوطين" وكتابته لكتاب عن "حياة أفلوطين" صنّف "فرفريوس" سبعة وسبعين كتابا اشتملت على موضوعات متباينة ميتافيزيقية وأخلاقية وفيلولوجية واصطلاحية، وعلى خمسة عشر كتابا ضد المسيحيين، إلى جانب شروحه على "أفلاطون" و"أفلوطين" و"أرسطو" و"ثاوفراسطس". كان أبرز وأهم شروحه وأكثرها تأثيرا من بعد هو كتاب "إيساغوجى" Isagoge على "مقولات" أرسطو، وهو الكتاب الذى ترجمه بوثيوس Boethius إلى اللاتينية. ويُعد "فرفريوس" مجادلا أكثر منه فيلسوفًا أصيلا. وقد مارس نفوذه الأعظم باعتبار أنه الذى أذاع فكر أفلوطين فى الغرب اللاتينى. (المترجم)

(١٦) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٣٢٨ .

(١٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" حـ١، فصل: ٥١، ص٧٦ .

(١٨) ابن حزم: "الفِصل"، حـ٤ ص٢٠٨ .

ولا موجودة"[١٩] . هذا الوصف السلبى للكليات له، كما سنرى فيما بعد[٢٠]، معنى إيجابى أعني، معنى يعزو إلى الكليَّات وجوداً ضمن دائرة الوجود العقلى intramental existence فى معارضة أولئك الذين يعـزون إليها وجـوداً مستقلاً خارج دائرة الوجود العقلى extramental existence وأولئك الذين يزعمون أيضا أنها مجرَّد كلمات.

تأتى فى الرواية الثانية ، عقب بيان أصل نظرية "الأحوال" – فيما يقول "البغدادى"– جملة من الاعتراضات وضعها "أصحابنا" على "أبى هاشم"[٢١] . وكل مسألة كان "أبو هاشم" يجيب عليها، وكل إجابة كانت تحتوى على بعض المعلومات الإضافية عن نظرية الأحوال. هكذا يُقرِّر فى جوابه على إحدى المسائل إنه "لا يقول فى الأحوال إنها موجودة ولا إنها معدومة"[٢٢] . ويُبيِّن "البغدادى" أن "أبا هاشم" فى جوابه على تساؤلات "أصحابنا" يبدو أنه قد شرع فى تطبيق نظريته فى الأحوال على مشكلة الصفات الإلهية وشرع في التحدث عن "أحوال البارى عَزَّ وجَلَّ"[٢٣] ، وفى جوابه على سؤال يتعلقَ مباشرة بانطباق الأحوال على البارى قال: إنها "لا هى هو ولا غيره"[٢٤] ، وهذه، كما سنرى، صيغة قديمة، كان قد استخدمها الصفاتية فى إنكارهم للمعتقد المسيحى بأن[٢٥] كلا من الشخص الثاني والشخص الثالث من الأقانيم هو إله لكن "أبا هاشم" أعطاها معنى جديداً على اعتبار أنها إنكار لكل من حقيقة الصفات وإنكار كذلك لتصور المعتزلة للصفات بماهى ألفاظ. وبلا ريب كانت لدى "أبى هاشم" فى جوابه على مختلف التحديات الفرصة لأن يقول أيضا إن الأحوال فى انطباقها على الصفات الإلهية، شأن الأحوال بماهى نظرية عامة فى الحمل، هى "لاموجودة ولا معدومة"،

(١٩) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٢٥٨.
(٢٠) انظر فيما يلى ص٢٩٣.
(٢١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٨١.
(٢٢) المصدر السابق، ص١٨٢.
(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٢٤) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٢٥) انظر فيما يلى: ص٣٠٨.

لأننا نجد "الشهرستانى" يُقرر مباشرة أن "أبا هاشم" قد "أثبت أحوالا هى صفات لا موجودة و [لا معدومة]"(٢٦) .

هكذا وضع "أبو هاشم" نفسَه فى معارضة تصور الصفات عند كل من الصفاتية والمعتزلة. غير أنه يثور هنا فى أذهاننا سؤال: إذْ بقدر ما تُعدُّ نظريةُ "أبى هاشم" فى الأحوال إنكاراً لاعتبار الصفات ألفاظا على نحو ما تصوَّرَ المعتزلة فيلزم إذن ألا تكون الفروق بين مختلف الأحوال المحمولة على الله مجرد فروق اسمية أو لفظية ومن ثمَّ فإن كثرة أحوال الذات الإلاهية ليست مجرد كثرة اسمية أو لفظية؛ فكيف أمكن إذن "لأبى هاشم" أن يُواجه حجة المعتزلة القائلة بما أن التوحيد يتضمَّن الوحدة الجوانية < الذاتية > للذات الإلهية بمعنى البساطة المطلقة فإن كثرة الأحوال فى الله، على نحو ما تصورها "أبو هاشم" سوف لا تكون متفقة مع الوحدة الجوانية < الذاتية > لله ومع البساطة المطلقة للذات الإلهية؟ عندما كان الصفاتية يُواجهون، كما رأينا أيضا(٢٧) ، بحجة المعتزلة هذه فإنهم كانوا ينكرون صراحة أن يكون معنى التوحيد متضمِّنا لوحدة جوانية بمعنى البساطة المطلقة، زاعمين أن التوحيد، وفق ما يتصورونه، لا يستبعد من الذات الإلهية كثرة من الأجزاء تكون منذ الأزل متحدة بعضها ببعض ومتحدة مع ذات الله تعالى. والسؤال، على ذلك، هو كيف أمكن "لأبى هاشم" أن يتعامل مع هذه الحجة؟ أوَ لم يجد نفسه مضطراً إلى اللجوء، شأنه فى ذلك شأن الصفاتية، إلى إنكار البساطة المطلقة للذات الإلهية، أم أنه اكتشف طريقة ما لدفع حجة المعتزلة تلك؟

نجد إجابة على هذا السؤال فى عبارة يقتبسها "الشهرستانى" – ويكررها على الدوام منسوبة" إلى "أبى هاشم" – فى كتابيه: "الملل والنحل" و"نهاية الإقدام فى علم الكلام" على السواء. فبعد أن قال فى "المِلل" إن أبا هاشم يثبت "أحوالاً هى صفات لا موجودة ولا معدومة ولامعلومة ولا مجهولة"(٢٨) يضيف "ثم أثبت للبارى تعالى **"حالة"**

(٢٦) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٥٦.
(٢٧) انظر فيما سبق: ص٢٢٤.
(٢٨) الشهرستانى: "الملل والنحل" ص٥٦.

أخرى "**أوجبت**" تلك الأحوال"[٢٩] . وبنفس الألفاظ غالبا يقول فى "نهاية الإقدام": "وأثبت "**حالة**" أخرى توجب هذه الأحوال"[٣٠] . ويقتبس - فى موضع آخر من "نهاية الإقدام" قول "أبى هاشم": العالمية حال والقادرية حال ومفيدهما "**حال**" يوجب الأحوال كلها"[٣١] . وفى موضع آخر أيضًا من نفس الكتاب، يجعل أحد خصوم نظرية الأحوال يقول: "أليس قد أثبت أبو هاشم **حالا** للبارى سبحانه توجب كونه عالمًا قادرًا"؟[٣٢] وتوجد أيضا - فيما أعتقد - إشارة إلى الفَرق بين كثرة الأحوال فى انطباقها على الذات الإلهية وكثرة الأحوال فى انطباقها على غيره من الموجودات؛ فبعد تقرير أن ألفاظ "موجود" و"حى" و"عالم" - التى تُحمل على الله عند أتبـاع "نسطور" **Nestorius**[٣٣]- هى التى نجدها مستخدمة عند "أبى هاشم" يضيف الشهرستانى قوله: "ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجوداً حيًا ناطقًا كما تقول الفلاسفة فى حدّ الإنسان، إلا أنّ هذه المعانى تتغاير فى الإنسان لكونه مركبا، وهو جوهر بسيط غير مركب"[٣٤] . والفرق الذى تحدث عنه "أبو هاشم" فى تلك العبارة يرجع بلا شك إلى ما يقوله هنا وهو أن الأحوال المختلفة التى تُحمل على الذات الإلهية تنبع كلها من حال

(٢٩) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٣٠) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٨٠.
(٣١) المصدر السابق، ص١٩٨.
(٣٢) المصدر السابق، ص١٤٠. ويلاحظ أن "ولفسون" ترجم كلمة "قادراً" فى نص الشهرستانى بـ willing بدلا من Powerful !
(٣٣) **نسطور** : ازدهر فى القرن الخامس الميلادى. كان بطريرك القسطنطينية (٤٢٨- ٤٣١م). يُنسب إليه المذهب النسطورى الذى ينكر ألوهية المسيح. قال نسطور إن مريم العذراء لم تلد الإله بل ولدت الإنسان فقط ثم اتحد بعد ولادته بالأقنوم الثانى (الكلمة) اتحادا مجازيا لأن الله وهبه المحبة فصار بمنزلة الابن. أدين نسطور وأتباعه بالهرطقة وطردوا من الكنيسة فى مجمع "أفسوس" الأول سنة ٤٣١م. انحاز النساطرة مؤخرا إلى الرأى القائل بالامتزاج بين اللاهوت والناسوت أى القول بطبيعتين فى المسيح فانحرفوا بذلك عن مذهب "نسطور" الأصلى. انتشر المذهب فى بلاد كثيرة فى الشام والعراق وامتد إلى فارس والهند والصين. (المترجم)
(٣٤) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٧٥.
وفى ذلك يقول الشهرستانى: "وأشبه المذاهب بمذهب نسطور فى الأقانيم أحول أبى هاشم من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشىء واحد ويعنى بقوله هو واحد بالجوهر أى ليس مركبًا من جنس بل هو بسيط واحد". ("الملل والنحل"، ص١٧٥) (المترجم)

واحدة. ونجد عند "فخر الدين الرازى" عبارات موازية لعبارات "الشهرستانى" تلك. ففى موضع، ينسب "الرازى" إلى "أبى هاشم" الرأى القائل بأن "العالمية والقادرية والحياتيَّة والموجوديَّة معللة **بحالة** خامسة، مع أن الكل قديم[٣٥] ، وهو ما يتضمَّن أن الأحوال الأربعة المذكورة وجبت بحالة خامسة منذ الأزل. وفى موضع آخر ينسب إلى "أبى هاشم" قوله: "إن ذات الله مساوية لسائر الذوات فى الذاتية وإنما تخالفها **بحالة** توجب أحوالا أربعة هى: الحياتية والعالمِية والموجودية والقادرية"[٣٦] . ومن الملاحظ أنه لا يُذكر لنا، فى أيٍ من هاتين الفقرتين، ما تلك الحالة الموجبة لحالات الذات الإلهية. ومهما يكن الأمر، فإن هذه المعلومة يثيرها "الطوسى" فى تعليقه على العبارة الثانية التى اقتبسها "الرازى" وهو إذْ يستخدم لفظ "الصفة" للدلالة على لفظ "الحال"، يلاحظ أن "الصفة التى تفرَّد "**أبو هاشم**" بإثباتها لله تعالى دون غيره.. هى صفة "**الإلهية**"[٣٧] . فحال "الإلهية" Godhood على هذا تخصُّ الله وحده – وهى التى بما هى كذلك – سمَّاها أرسطو خاصية property (= ἴδιον)، وهى كما عرَّفها: ما يُحمَلُ على شىء ويخصُّ "ذلك الشىء وحدة فقط"[٣٨] . وبالفعل يصف "الجوينى" -كما سنرى- تلك الحال الوحيدة عند "أبى هاشم" بأنها "أخصّ صفاته تعالى"[٣٩] .

وإذن، فطبقا لهذه العبارات قَدَّمت نظريةُ الأحوال بدعتين:

الأولى، أنها أعطت معنى جديداً للصيغة القديمة: "ليس الله وليس غيره" وصاغت أيضا الصيغة الجديدة : "ليس موجودا وليس معدوما"، مستخدمة كلتا هاتين الصفتين لوصف الأحوال فى مقابل الصفات التى تصوّرها كل من الصفاتية والمعتزلة.

(٣٥) فخر الدين الرازى: "مُحصِّل أفكار المتقدمين"، ص٥٥.
(٣٦) المصدر السابق، ص١١١.
(٣٧) المصدر السابق، نفس الموضع، حاشية رقم (٢).
(٣٨) Topics 1,5. 102a, 18-19. ; وانظر : Philo, 11, p. 131.
(٣٩) الجوينى: "الإرشاد"، ص٤٧. نص عبارة "الجوينى" هو: "لكونه على حالة هى أخص صفاته وتلك الحالة توجب له كونه حيًا عالمًا قادراً". (ص٤٧) (المترجم)

والثانية، أنها قَدَّمت الرأى القائل بأن الأحوال، وهى الاسم الجديد للصفات، متعلِّقة بالله تعلُّق المعلول بعلَّته. وكان ذلك شيئًا جديداً، لأنه لم تكن توجد بالنسبة للصفاتية علاقة علِيَّة بين الله وصفاته. ومنذ البداية تمَّ الحديث عن الصفات بما هى موجودة مع الله منذ الأزل أو بما هى متضمَّنة فى ذاته، أو بما هى وجود مضاف إلى ذاته، دون القول إنها تنبثق عنه تعال انبثاق المعلول عن علَّته. وفيما يتعلق بصفة الكلام وحدها، أى القرآن الأزلى، فإن الله يُتصور على أنه علة تلك الصفة. وغياب أى تصور للعلاقة العليّة بين ذات الله وصفاته عند الصفاتية السلفيين متضمَّن بوضوح فى وصف "ابنُ كلاَّب" للصفات الأزلية بأنها "لم تزل غير مخلوقة"[٤٠]، أى غير معلولة منذ الأزل ويتضح هذا أكثر عند "الغزالى" الذى يناقش صراحة مشكلة العلاقة بين ذات الله وصفاته. والرأى الذى يذهب إليه – فى الحقيقة – هو أن يُقال إن الذات ليست فى حاجة فى وجودها إلى الصفات، على حين أن الصفات فى حاجة فى وجودها إلى الذات، على نحو ما تكون الصفات فى حاجة إلى "الموصوف" الذى توجد فيه[٤١]. لكن وجود صفات فى موصوف لا يؤسِّس بينهما علاقة علِّية بالمعنى الحقيقى للفظ العلّية، أى بمعنى العلاقة بين المعلول و"علته الفاعلية" effecient cause، حتى على الرغم من أن الفلاسفة يسمّون الموصوف الذى تُحمل عليه صفة من الصفات **علَّة** قابلية receptive cause، والصفة المحمولة على موصوف "معلولا"[٤٢].

يُلاحظ، فى المعارضة التى أثارتها نظرية "الأحوال" بين الصفاتية أنَّ مسألة الصياغة أصبحت هى وحدها موضوع النقاش، ولم تعد مسألة العلاقة العلّية بين الله وصفاته تناقش أبدا. وربما دَلَّ هذا على أن هذا الاختلاف، برغم وجوده، لم يكن معتبرًا موضوعا ذا مغزى دينى. وفى الواقع، بعد قرون ثلاثة، نجد "ابن قُدامة" الحنبلى

(٤٠) ابن حزم: "الفصل" جـ٤، ص٢٠٨.

(٤١) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص١٦٦.

(٤٢) المصدر السابق، ص١٦٦– ١٦٧. وفى ذلك يقول الغزالى: "فإن قيل واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علَّة فاعلية ولا قابلية فإذا سُلِّم أن له علّة قابليَّة فقد سلَّم كونه معلولاً. قلنا تسمية الذات القابلة علَّة قابلية من اصطلاحاتكم". (المترجم)

(+١٢٢٣م) يقول – انطلاقا من عقيدته السلفية ودون أن يتأثر بنظرية الأحوال عند "أبي هاشم"-: "إن صفاته منه"[٤٣] ، أي أنها تنبع من الله بما هو علتها.

إن نظرية الأحوال التي ظهرت بين المعتزلة بما هي صيغة معتدلة من إنكارهم للصفات قد تنباها بعض الأشاعرة على اعتبار أنها صيغة معتدلة من مذهبهم في إثبات الصفات، وذلك تبعا لشهادة "ابن حزم"[٤٤] . ويذكر "الشهرستاني" "في نهاية الإقدام" أمثلة على هؤلاء الأشاعرة: "الباقلاني" و"الجويني"؛ فهو يقول عن "الباقلاني" إنه بعد تردُّد قَبِل نظرية الأحوال[٤٥] ويقول عن "الجويني" إنه أثبت الأحوال أولا ثم نفاها بعد ذلك[٤٦] . وبالمثل، يصف "فخر الدين الرازي" كلاً من "الباقلاني" و"الجوني" بأنهما تبنيًا نظرية الأحوال[٤٧] . لكن، كما سنرى، على الرغم من أن كليها في تبنيهما لنظرية الأحوال قد حاولا التوفيق بينها وبين عقيدتيهما في الصفات، إلا أن طريقتيهما في التوفيق لم تكونا متماثلتين.

الطريقة التي وفَّق بها الباقلاني بين نظرية الأحوال وبين عقيدته في الصفات يمكن فهمها من فقرة أوردها "الشهرستاني" – في كتابه "الملل والنحل"– تنطوي على عناصر ثلاثة: أولا، يستخرج "الشهرستاني" من أحد مؤلفات "الباقلاني" الحجة التي قال بها

(٤٣) ابن قدامة: "تحريم النظر"، ص١٢. وفي ذلك يقول "ابن قدامة": "لا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه بلا حدّ ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. الشورى: ١١ فنقول كما قال ونصفه كما وصف نفسه، لا نتعدّى ذلك، ولا نُزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت. نؤمن بهذه الأحاديث < أي أحاديث الصفات > ونقرّها ونمرّها كما جاءت بلاكيف ولا معنى إلا على ما وصف به نفسه تبارك وتعالي . وهو، كما وصف نفسه، سميع بصير بلا حد ولا تقدير. صفاته منه وله. لا نتعدّى القرآن والحديث والخبر، ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتثبيت القرآن". (ص١٢). (المترجم)

(٤٤) انظر فيما يلي ص ٣١٣ – ٣١٤.

(٤٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٣١. ويبيِّن "الشهرستاني" موقف "الباقلاني" من "نظرية الأحوال" بقوله: "وأثبتها القاضي "أبو بكر الباقلاني" رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة ماذهب إليه ونفاها صاحب مذهبه الشيخ "أبو الحسن الأشعري" وأصحابه رضي الله عنهم". ("نهاية الاقدام") (المترجم)

(٤٦) المصدر السابق، نفس الموضع. وعن موقف "الجويني" من نظرية الأحوال، يقول "الشهرستاني": "وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأوَّل والنافين في الآخر". ("نهاية الإقدام") (المترجم)

(٤٧) فخر الدين الرازي: "مُحصَّل أفكار المتقدمين"، ص٣٨.

"الأشعرى" ضد صيغة الأحوال، وهى: إن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، على أساس أن هذه الصيغة خروج على مبدأ "الثالث المرفوع"(٤٨) . وثانيا، تشير الفقرة إلى أن الباقلانى رفض تلك الحجة وأثبت رأيه فى الأحوال دون أن يتخلّى بالفعل عن عقيدته فى الصفات بما هى **"معانى"** قائمة بذات الله. وثالثا، تقتبس الفقرة قول الباقلانى: "الحال الذى أثبته أبو هاشم هو الذى نُسميّه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات"(٤٩) .

وهكذا، مهما يكن من أمر، فإن محتوى النظرية التى صاغها "أبو هاشم" فى الأحوال، قام على أساس تصوره لحال وحيدة Single mode هى علّة لكل الأحوال الأخرى.

ولم يكن توفيق "الجوينى" بين الأحوال والصفات قائما على أساس قبول رأى "أبى هاشم" لحال وحيدة هى علّة بقية الأحوال. وعلى خلاف الباقلانى، رفض "الجوينى" ذلك الرأى واعتبره زندقة.

وعلى ذلك، نجده فى "الإرشاد" بعد قوله: "واتفقت المعتزلة ومَنْ تابعهم من أهل الأهواء على نفى الصفات"(٥٠) ، يعد طوائف ثلاث من هذا القبيل، والثانية منهما يصفها على هذا النحو: "واختار آخرون عبارة أخرى فقالوا هذه الأحكام < أى أحكام الصفات > ثابتة للذات لكونه على حالة هى أخصّ صفاته وتلك الحالة توجب له كونه عالمًا قادرًا"(٥١) . وهذا الرأى الموصوف على هذا النحو هو رأى "أبى هاشم" – فيما هو واضح تماماً.

(٤٨) أى : أنه لا واسطة بين الوجود والعدم وبين الإثبات والنفى، فذلك مُحال. (المترجم)

(٤٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٧. وفى ذلك يقول "الشهرستانى": "فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفى وذلك محال فتعيّن الرجوع إلى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه < أى الأشعرى > على أن القاضى أبا بكر الباقلانى من أصحاب الأشعرى قد ردُد قوله فى إثبات الحال ونفيها وتَقرُّر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معانى قائمة به لا أحوالا، وقال: الحال الذى أثبة أبو هاشم هو الذى نسميه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أو جبت تلك الصفات". ("الملل والنحل") (المترجم)

(٥٠) الجوينى: "الإرشاد"، ص٤٦– ٤٧.

(٥١) المصدر السابق، ص٤٧.

والطريقة التي يوفقً بها "الجويني" بين الأحوال وبين الصفات يمكن فهمها من دراسة فصلين من فصول كتابه "الإرشاد"، يتناول أحدهما الصفات الإلهية تحت عنوان "القول فيما يجب لله تعالى من الصفات"[٥٢] ، والآخر يتناول الأحوال بما هي نظرية عامة في الحمْل تحت عنوان "القول في إثبات العلم بالصفات"[٥٣] . وربما كانت صياغة عنوان هذين الفصلين تشير إلى أن الألفاظ المحمولة على الله، والتي يشير "الجويني" إليها على أنها صفات، يعتبرها كذلك أحوالا عند استخدامها في النظرية العامة للحمْل. لكن تناوله للصفات باعتبارها أحوالا إنما يظهر بجلاء أكثر من المقارنة الدقيقة بين وصفه وتصويره لما يجده نوعين من الصفات الإلهية وبين وصفه وتصويره لما يجده نوعين من الأحوال. نعلم من مثل هذه المقارنة أن ما يتعلقً بالصَفات الإلهية التي يسميها صفات نفسية[٥٤] ، أي صفات الذات الإلهية نفسها، مثل "القديم"[٥٥] ، و"الواحد"[٥٦] ، و"الباقي"[٥٧] ، يتطابق مع ما يشكلُ - بالنسبة للنظرية العامة في الأحوال - الصيغة الأولى للأحوال غير المعلَّة، أي الخواص"[٥٨] . وعلى هذا فإنه يعتبر مثل هذا النوع من الصفات أحوالاً يصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة[٥٩] . وكذلك فإن ما يسميه - فيما يتعلق بالصفات الإلهية - صفات معنوية"[٦٠] مثل "عالم" و "قادر" و"حي"[٦١] و"مريد"[٦٢] و"سميع"[٦٣] و"بصير"[٦٤] و"متكلِّم"[٦٥] هو ما يسميه فِيما يتعلقّ

(٥٢) المصدر السابق، ص١٧.
(٥٣) المصدر السابق، ص٤٦.
(٥٤) المصدر السابق، ص١٧.
(٥٥) المصدر السابق، ص١٨.
(٥٦) المصدر السابق، ص٣٠.
(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٦.
(٥٨) المصدر السابق، ص٤٧؛ وانظر فيما يلي: ص٢٨١ - ٢٨٢.
و"الخواص" هي ما يقصد به الجويني: الأحكام التابعة للذات عن معنى قائم بها نحو كون الحيّ حيا وكون القادر قادرا، أي كل صفة إثبات لذات من غير علّة زائدة على الذات". ("الإرشاد"، ص٤٧) (المترجم)
(٥٩) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦٠) المصدر السابق، ص١٧.
(٦١) المصدر السابق، ص٣٧.
(٦٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦٣) المصدر السابق، ص ٤٣.
(٦٤) المصدر السابق، ص٤٥.
(٦٥) المصدر السابق، ص٥٨.

بالنظرية العامة للأحوال - بـ "الأحوال المعَـللة"[٦٦] ، والعِلَّة لمـا يسميه "معنى"[٦٧] ، وهو ما يعطينا الحق فى أن نستدل "أنه كان يقصد بـ "الصفة المعنوية" **"معنى"** أحدث صفات[٦٨] . وبناء عليه، فإن صفات مثل عليم وقادر وحي ومريد وسميع وبصير ومتكلم هى أحوال لا موجودة ولا معدومة، ولكن كل حالة من هذه الأحوال معلَّة بواسطة معنى مطابق لها، مثل العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وكل معنى من هذه **المعانى** صفة حقيقية موجودة فى الله. هذه هي الكيفية التي وفَّق "الجوينى" بها بين الأحوال وبين الصفات. وبالطبع، يجب أن يكون مفهوماً أنه فى حالة الأحوال، بما هى نظرية فى الصفات الإلهية، تكون العلاقة العلِّية بين المعنى وبين ما يطابقه من حال هى علاقة أزلية، مماثلة للعلاقة الأزلية المتضمَّنة فى تصور حدوث أزليٍّ على نحو ما هو مستخدم فى المسيحية وفى فلسفة "أفلوطين"[٦٩] . ونمط "الجوينى" فى التوفيق بين الأحوال والصفات هو ما كان يتمثَّله "الرازى" بوضوح تام وهو يقول، بعد إشارته إلي "أولئك الذين يؤيدون الأحوال بين أهل السُّنَّة"، وفى إشارة واضحة إلى ما يسميه الجوينى بـ"صفات معنوية": "وزعموا أن عالمِيَّة الله تعالى صفةً معلَّلة لمعنى قائم به وهو العلم"[٦٩أ] .

(٦٦) المصدر السابق، ص٤٧.
(٦٧) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦٨) المقصود هنا بلفظ "معنوية" - فيما هو واضح تماما - " معنى معلَّل" Caused. يُشار إليه على أنه يحدث لأحوال مثل "عالم" وقادر" وما شابه ذلك لمنْ له العلم والقدرة وما شابه ذلك، وكل منها معنى، وعلى اعتبار أنها عللها الخاصة respective Causes. وبهذا المعنى لمثل هذه الأحوال من قبيل "عالم" و"قادر" يُستخدم تعبير "صفات معنوية" في رسالة "فضالي" "كفاية" (ص٧) في مقابل تعبير "صفات المعانى" المستخدم (فى صفحة ٥٦) بمعنى صفات الذات مثل "العلم" و"القدرة". وعلى أية حال، ففى فقرة مقتبسة من كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" ص٥٦ (وانظر فيما يلي ص٣١٢ حاشية رقم ٤٥)، يستخدم "ابن رشد" لفظ "معنوية" بما هو وصف لعقيدة الأشعرى فى حقيقة الصفات. ومن الواضح تماما أن اللفظ يستخدم بمعنى "واقعي" real، أي باعتباره صفة "للمعنى" وحيث يكون المعنى مستخدماً للدلالة على "الشيء" thing الذى يكون مستخدماً على أنه مكافئ له (انظر فيما سبق ص١٩٢).
(٦٩) انظر فيما يلي ص٤١٦.
(٦٩أ) الرازى: "محصل أفكار المتقدمين" ص١٣١.

هناك عرض دقيق لما يظهر بوضوح تماما أنه توفيق "الجويني" بين الأحوال وبين الصفات وذلك في مناقشة "فضالي" للصفات: قادر ومريد وعليم وحي وسميع وبصير ومتكلم. ويمكن اثبات مناقشته هنا على النحو التالي:

عندما يكون لذات من الذوات قُدرة يقال عنها إنها قادرة. وعلى أية حال، فهناك فرق بين اللفظ "قدرة" واللفظ "قادر". القُدرة هي شيء موجود بالفعل [وهي على هذا صفة حقيقية: "معنى"][٦٩ب] ، والصفة "قادر" لا موجودة ولا معدومة وهي على ذلك حال. وهناك أيضا فرق بين العلاقة التبادلية لهذين اللفظين < : قدرة – قادر > في انطباقهما على المخلوقات وانطباقهما على الله. ففي حالة انطباقهما على المخلوقات فإن القُدرة الموجودة بالقادر هي علاقة "علِّة"؛ وفي حالة انطباقها على الله، على حين أن القدرة فيه ‹تعالى› وكونه قادرًا كلاهما قديمان "لا يقال إن القدُرة هي علِة كونه قادرًا، بل يُقال فقط إن بينهما تلازمًا"[٦٩جـ] . وما قيل عن اللفظ قادر يصدق من ثمَّ أيضا على الألفاظ الستة المحمولة الأخرى المذكورة من قبل، والتي كلها أحوال[٦٩د] . وإذن فإن كل الأحول كذلك يجب أن توصف بأنها "صفات معنوية"، وصفات مشتقة من ألفاظ جوهرية مطابقة لها على وجه الخصوص، والتي هي "صفات المعاني"، صفات

(٦٩ب) انظر فيما سبق الحاشية (٦٩ أ).

(٦٩جـ) فضالي: "كفاية العوام من علم الكلام"، ص٥٥ .

يشرح "الباجوري" "التلازم" بأنه "تفاعل من الجانبين فكل منهما لازم وملزوم". (تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام" ص٥٦، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة د.ت) (المترجم)

وفي علاقة القُدرة بـ القادر يقول فضالي: "من صفاته الواجبة له تعالى كونه قادرا، وهي صفة قائمة بذاته تعالى غير موجودة وغير معدومة. وهي غير القدرة وبينها وبين القُدرة تلازم. فمتى وُجدت القُدرة في ذات وُجد فيها الصفة المسمَّاة بالكون قادرًا سواء كانت للذات قديمة أو حادثة. فذات زيد خلق الله تعالى فيها القدرة على الفعل وخلق فيها صفة تُسمَّى كون زيد قادرًا. وهذه الصفة تُسمَّى حالاً، والقدرة علّة فيها في حق الحوادث. وأما في حقّه تعالى فلا يُقال القُدرة علِّة في كون الله تعالى قادرا بل يُقال بين القُدرة وكونه تعالى قادرًا تلازم.

وقالت المعتزلة بالتلازم بين قُدرة الحادث وكون الحادث قادرًا، إلا أنهم لا يقولون بخلق الله الصفة الثانية، بل متى خلق الله القُدرة في الحادث نشأ عنها صفة تُسمَّى كونه قادرًا من غير خَلق". ("كفاية العوام" ص٥٦– ٥٧). (المترجم)

(٦٩د) "فضالي": "كفاية العوام" ص٥٥.

بمعنى الأشياء الحقيقية real things ، والتى تكون علاقتها بأحوالها الخاصة فى حالة المخلوقات علاقة عِلَّة وفى حالة الله تكون مجرد علاقة تلازم ضرورى[٦٩هـ] .

ترتبط نظرية الأحوال باسم "أبى هاشم"، ولا يوجد، على قول "الشهرستانى"، قبل "أبى هاشم الجبائى" ذكر لنظرية الأحوال[٧٠] . و"الشهرستانى" نفسه يحاول أن يبيِّن أيضا فى كتاب آخر له أن "أبا الهذيل"، الذى عاش قبل "أبى هاشم" بحوالى قرن، كان يعتقد رأيا شبيها بنظرية الأحوال عند "أبى هاشم"[٧١] ، أى أنه حاول أن يبيِّن بعبارة أخرى، أن "أبا الهذيل" قد استبق "أبى هاشم" فى نظرية الأحوال.

يثبت "الأشعرى" الرأى الأصلى "لأبى الهذيل" كما يلى: إن الله "عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقُدرة هى هو، وهو حى بحياة هى هو"[٧٢] . ويورد "البغدادى" الجزء الثانى فقط من صيغة "أبى الهذيل" هذه؛ إذ نقرأ عنده مايلى: "إن علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هى هو"[٧٣] . ويورد "ابن حزم" رأى "العلاّف" هكذا: "علم الله تعالى لم يزل وهو الله"[٧٤] . ونقرأ عند "الشهرستانى" الصيغة القائلة: "البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه"[٧٥] . أو "البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته حى بحياة بحياة وحياته ذاته"[٧٦] .

ويُعلِّق "الشهرستانى" على هذه الصيغة الأخيرة لنظرية "أبى هاشم" فى الصفات، بقوله: "والفرق بين قول القائل عالم **لذاته** لا بعلم وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته أن

(٦٩هـ) المصدر السابق، ٥٦- ٥٧؛ وانظر فيما سبق الحاشية ٦٨.

(٧٠) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٣١. وفى ذلك يقول "الشهرستانى": "اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا فى الأحوال نفيا وإثباتا بعد أن أحدث أبو هاشم رأيه فيها وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً فاثبتها أبو هاشم". (المترجم)

(٧١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٤. وفى استباق "أبى الهذيل" لنظرية العلاّف يقول "الشهرستانى" هنا: "وإن أثبتَ أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم". (المترجم)

(٧٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٦٥؛ وانظر ص١٨٨.

(٧٣) البغدادى: "الفرَق بين الفرق"، ص١٠٨.

(٧٤) ابن حزم: "الفصل"، جـ٢ ص١٢٦.

(٧٥) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٨٠.

(٧٦) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٤.

الأول نفيُ الصفات والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات. وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات **وجوها** للذات فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم"(٧٧).

وما يريد قوله هو هذا: عندما يكون تعبير "عالم لذاته" مقَّيداً بالتعبير "لا بعلم"، وهي تلك الصيغة التي يستخدمها النظّام(٧٨)، لكن "الشهرستاني" نفسه ينسبها إلى المعتزلة عمومًا(٧٩)، فإن ذلك يعني أن الصفات ليست موجودة، وإنما هي مجرد "ألفاظ" أو ما يمكن تسميته في اللاتينية مجرد Flatus Vocis : تعبيرات لفظية، حتى إنها عندما تحمل على الله فإن كل محمول يكون فقط اسمًا من أسماء الله. وعلى أية حال، فإن هذا ليس هو رأي "أبي الهذيل". وعندما يبدأ بقوله: "الله عالم بعلم" ثم يعقِّب مباشرة فيقيّد هذه العبارة بقوله: "وعلمه هو ذاته" أو أنه "هو هو"، فإن قوله يُسْلِمُ إذن إلى تأويليْن:

أولاً : قد يعني قول "أبي الهذيل" أن العلم هو الله نفسه - وهو تأويل يعطيه "ابن الروندي" للعبارة - كما سنرى، لكن هذا التأويل يرفضه "الخيّاط" كما يرفضه "الشهرستاني" نفسه(٨٠)، على نحو ما سنرى أيضا.

ثانيًا : ربما يعني قول "أبي الهذيل" أن "العلم" أو أي صفة أخرى هو، من ناحية، غير الله، ومن ناحية أخرى هو الله نفسه؛ وبعبارة أخرى ربما يقصد "أبو الهذيل" أن صفة العلم، مثلا، موجودة من ناحية، ومعدومة من ناحية أخرى، أو أنها لا موجودة

(٧٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٨) الأشعري: "مقالات الاسلاميين"، ص٤٨٦؛ حيث يثبت "الأشعري" قوله عن النظّام هكذا "إنه كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالمًا حيًا قادراً سميعًا بصيراً قديمًا بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقِدم، وكذلك قوله في سائر صفات الذات". (المترجم)

(٧٨) الشهرستاني: "الملل والنحل" ص٣٠. وهنا يثبت "الشهرستاني" قوله: "فالذي يعمّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخصّ وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا هو عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته لا بعلمٍ وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعاني قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القِدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الإلهية". (المترجم)

(٨٠) انظر فيما يلي ص٣٢٩ - ٣٣٠.

ولا معدومة، ومن ثمَّ فهي ليست غير الله، وليست هي نفسها الله. غير أن مثل هذا التأويل، فيما يواصل "الشهرستاني" قوله يعني ضمنا أن العلم وسائر الألفاظ التي تُحمل على الله إنما هي معتبرة عند "أبي الهذيل" و"جوها" للذات الإلهية(٨١) . وذكره هنا لأقانيم النصارى إشارة، كما سنرى(٨٢) ، إلى أولئك المسيحيين الذي يقارن "الشهرستاني" صياغهتم للتثليث بصياغة "أبي هاشم" للأحوال ومن ثَمَّ إشارة إلى أن الأقانيم يمكن أن توصف عندهم كذلك بأنها "وجوه" للذات الإلهية.

هذا ما يمكن أن يفهمه المرء من "البغدادي" و "الجويني" و"الشهرستاني" فيما يتصل بتاريخ ومعنى نظرية الأحوال عند "أبي هاشم" وعلاقتها بمشكلة الصفات الإلهية. والنقاط الأساسية في تاريخها ثلاث نقاط :

١ - إنها بدأت "بأبي هاشم" في نقده لنظرية "معمَّر" في المعاني بما هي نظرية عامة في الحَمْل <الإسناد> .

٢ - إن "أبا هاشم" طبقها بعد ذلك على الصفات الإلهية كنوع من التوسُّط بينه وبين زملائه من المعتزلة في إنكارهم الكامل للصفات .

٣ - إنه تَمَّ، فيما بعد، تبنيها في صيغة أخرى، عند بعض الصفاتية، على أنها نوع من التوسط بينهم وبين عقيدة زملائهم الصفاتية في الإقرار بالحقيقة المطلقة للصفات.

هناك تفسيرات أخرى موجزة لنظرية "أبي هاشم" في الأحوال نجدها عند :

١ - شمولدرز A. Shmölders الذي يقول ببساطة: "إن كلمة "الحال" état هي الكلمة الأكثر تعقيداً بسبب اتِّساع مدلولها. وذلك بسبب استخدامي لتعبير "أرسطو"، δυναμει ον أو بالأحرى للاصطلاح النوعي للتعبير عن هذه الطريقة في الوجود". (انظر كتابه : Essai [1842], p. 197) .

(٨١) انظر فيما يلي ص ٣٣٠ - ٣٣١.
(٨٢) انظر فيما يلي ص ٤٦٦ - ٤٦٧.

٢ – هورڤتس S. Horovitz، الذى يعتبرها تستند بالكلية إلى نظرية أفلاطون فى "المثل" (انظر كتابه: Kalam [1909]' pp. 54- 69) .

٣ – هورتن M. Horten الذى توصّل بعد دراسات عديدة له مطوّلة فى الموضوع: ("Die Modus- theorie des abú Háschim," ZDMG, 63: 303- 324 [1909]; Systeme [1912], pp. 411- 418; "Neues Zur Modustheorie des abú Háschim", Festgabe Zur 60. Geburstag Clemens Baeumker [1913], pp. 45- 53) إلى النتيجة التالية : إن نظرية "معمّر" ونظرية "أبى هاشم" قد نشأتا عن الأفكار التى توجد أصلا فى فلسفة الفايشيشكا Vaisesika: أنظر: (Die Philosophie des Islam [1924], p. 185; وانظر أيضا: Systeme, p. 416, n.2) .

٤ – سيمون ڤان دن برج Simon Van den Bergh الذى يأخذ لفظ "الحال" على أنه ترجمة للفظ الرواقى πως εχον وأن النظرية التى تقوم على لفظ "الحال" ذاك تعكس المناقشة الرواقية للـ λεκτα (Averroes' Tahafut al Tahafut [1954], v.11, p.4)[٨٣] .

٥ – ألبير نصرى نادر A. N. Nader ، الذى يقول عن نمطىْ الأحوال اللذين وردا فى كتاب "نهاية الإقدام" للشهرستانى (انظر فيما يلى ص١٨٣ وما بعدها) أنهما يستحضران إلى الذهن "الأحكام التأليفية التى قال بها كانط"، ويقول بالنسبة للأحوال الإلهية: "لكى نفهم "الأحوال" فهما أفضل يمكن أن نقرّبها من الأحكام التحليلية عند كانط" (Le Systeme Philosophique des Mu'tazila [1956], pp. 211- 212, p. 212, m.1) .

(٨٣) انظر فيما يلى ص٢٩٨ حاشية رقم (٢١ أ).



تذييل (أ)

التصنيف الثنائي والتصنيف الثلاثي للأحوال

نفهم من روايتين سابقتين "للبغدادي" رواهما عن "أبي هاشم" أن لفظ الحال الذي أُتفق على ترجمة إلى الإنجليزية بكلمة mode كان يُستخدم عند "أبي هاشم" للدلالة على شيء موجود في شخص من حيث هو مختلف عن شخص آخر، ذلك الاختلاف يُعبر عنه بلفظ معين يُحمل عليه وأن ذلك اللفظ المحمول يُسمَّى حالاً. وبهذا الاستعمال الذي تمثَّله للفظ "الحال" يقسِّم "أبو هاشم" – فيما رواه "البغدادي" – الأحوال إلى فئات ثلاث، كل منها تتميز بكيفية خاصة يكون لفظ الحال محمولا بها على موضوعه: ففي الفئة الأولى، يكون محمولا على موضوعه "لذاته"، وفي الفئة الثانية يكون محمولا على موضوعه "لمعنى"، وفي الفئة الثالثة يكون محمولا على موضوعه "لا لذاته ولا لمعنى". المقصود بهذه العبارات الثلاث الغامضة ليس واضحا في هذا التصنيف الثلاثي للأحوال، كما أثبته "البغدادي"، لكن التفسير الثنائي لنفس الأحوال على نحو ما أثبتها "الجويني" و"الشهرستاني" يزوِّدنا بتفسير لها.

يبدأ كل من "الجويني" و"الشهرستاني" على السواء بتصنيف للأحوال إلى تلك التي تكون "مُعلَّلة" Caused وتلك التي تكون "غير معلَّلة"[1] . ثم يستمر "الجويني" قائلا بإيجاز: "فأمّا المعلَّل منها فكل حُكم ثابت للذات [لموضوع ما] عن معنى قائم بها، نحو كون الحيّ حيا وكون القادر قادرًا"[2] . ومن هذين المحمولَيْن المذكورَيْن عنده يلاحظ أن <صفة> "حي" المستخدمة، كما أوضحنا من قبل[3] . بمعنى استمرار الحياة هي عَرض

(١) الجويني: "الإرشاد"، ص٤٧؛ الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٣٢.

(٢) الجويني: "الإرشاد"، ص٤٧.

(٣) انظر فيما سبق ص٢٤٠ – ٢٤١.

فى الكائنات الحيّة، كما هو الشأن أيضا فى «الصفة» "قادر". والتفسير المطابق - للأحوال المعلّلة - عند "الشهرستانى" يردُ على هذا النحو: أما الأول [أى الحال المعلّل] فكل **حكم** [ثابت لموضوع] لعلّة قامت بذات يُشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم، لكون الحى حيًا عالمًا قادرًا مريدًا سميعا بصيرا لأن كونه حيًا عالما يعلّل بالحياة والعلم فى الشاهد فتقوم الحياة بمحلّ وتوجب كون المحلّ حيًّا وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يَشترط فى ثبوته الحياة. وتُسمّى هذه **الأحكام أحوالاً** وهى **صفات** زايدة على **المعانى** التى أوجبتها"[٤] . وإذن فالمقصود بـ"المعنى"، طبقًا لرواية الشهرستانى، هو الألفاظ الأساسية: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والتى تشتق منها الأحوال النعْتية المطابقة التى نحكم بها على موضوعها أى أحوال: حى، وعالم، ومريد، وسميع، وبصير.

ويستمر كل من "الجوينى" و "الشهرستانى" أيضا فى القول بأن الرأى السابق الذى هو "طبقا لرأينا"، والرأى الآخر الذى هو طبقا لرأى القاضى [الباقلانى]"، لا يجب أن يكون تصوّر الأحوال المعلّلة مقيّدًا بالموجودات الحيّة، أو كما يعبّران عن ذلك بقولهما: "ولا يختصّ إيجاب الأحوال **بالمعانى** التى تشترط فى ثبوتها الحياة". وينبغى أن يمتد ليشمل الموجودات غير الحيّة، حتى إن ألفاظ "متحرك" و"أسود" التى تحمل على جسم غير حى إنما تُسمّى أحوالاً، وعِلّتها **هى المعانى**[٥] ، التى تفيد "الحركة" و"السواد".

من كل هذا نفهم أن أحوال "أبى هاشم" المعلّلة كما بيّن "الجوينى" والشهرستانى تتألف من محمولات ‹أحكام›، ومن بينها المحمول "عالم"، وكلها أعراض للموجودات الحيّة وكل محمول منها معلّل بـ"معنى"[٦]. وهذا هو ما يتطابق تماما مع الفئة الثانية من الأحوال عند "أبى هاشم" كما أثبتها "البغدادى" فى القسم الثانى من روايته

(٤) الشهرستانى: "نهاية الاقدام"، ص١٣١.
(٥) الجوينى: "الإرشاد"، ص٤٧؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٣٢.
(٦) أى أوجبه معنى. (المترجم)

الأولى، حيث يُقال إنها ‹أى الاحوال› تشير إلى موقف يُحمل فيه "شىء معيّن" على موضوع من الموضوعات "لمعنى"، وحيث يكون "الشىء المعيّن"، كما فى القسم الأول من هذه الرواية الأولى ذاتها عند "البغدادى"، هو لفظ "عالم"، ويكون "**المعنى**"، كما فى تصنيف "الشهرستانى" هو لفظ "علم".

وفى هذا الكفاية عن أحوال أبى هاشم المعلَّلة.

أما عن أحواله غير المعلَّلة، فقد صوَّرها كل من "الجوينى" و"الشهرستانى" من خلال نوعين من المحمولات:

يصور "الجوينى" النوع الأول بواسطة "تحيُّز الجوهر"[(٧)] – أى بواسطة محمول القضية: "الجوهرُ الفرد متحيِّز". وتحيُّزُ الجوهر الفرد، أى تحيّزُ الذرَّة ‹الجزء الذى لا يتجزأ› يستخدمه الجوينى فى موضع سابق من نفس كتابه "الإرشاد" فيما يتعلق بالصفات الإلهية باعتبارها تصويرا لما يسميه صفات الذات (**صفات نفسية**)، "أى كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معلَّة"[(٧أ)] . وحيث إن لفظ "النفس" فى تعبير "صفات النفس" يشير هنا إلى الله، فإن لفظ "الصفة" فيه لا يمكن أن يؤخذ باعتبار أنه جنس أو نوع؛ وإنما يجب أن يؤخذ على أنه خاصية property، تخصّ الله وحده. وعلى ذلك فإن تعبير "صفات النفس" يعكس بوضوح تام وصف "أرسطو" للخاصية بأنها "ما لكل واحد بذاته (καθ αὑτο) وليست فى الجوهر (οὐσια)"[(٨)] ، فى مقابل استخدامه لنفس التعبير "بذاته" بمعنى "ما يدلُّ على إنيَّة هويَّة كل واحد من الأشياء" (ἐν τῷ τί ἐστιν) ، أى ما يكون جزءًا من تعريف، مثلما يكون لفظ "حى" محمولا على فرد من أفراد النوع الإنسانى، لأن الحىّ يؤخذ فى حدِّه ويدل على إنيته

(٧) الجوينى: "الإرشاد"، ص٤٧.
(٧أ) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٨) Metaph. v, 30, 1025a, 31-32. وفى الترجمة العربية لكتاب "الميتافيزيقا" تُترجم الكلمة اليونانية καθ αυτο بـ"بذاته" وتترجم الكلمة ουσια بـ"فى الجوهر". (انظر: "تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد"، ص٦٩٣). غير أن الكلمتين: "بذاته" و"بنفسه" تستخدمان بالتبادل إحداهما مكان الأخرى (انظر فيما يلى ص٣٣٥، والحاشية التالية رقم ١١).

وهويته"(٩) . واستخدام تحيز الجوهر الفرد بما هو مثال على التصوُّر الأرسطى للخاصة باعتبارها لفظا محمولا يتطابق مع الرأى السائد فى علم الكلام(١٠) .

يصوِّر "الجوينى" الصيغة الثانية للمحمولات غير المعلَّلة بقوله: "ويندرج تحته كون **"الموجود"** عرضا: لونا، سوادا، "كونا"، علما إلى غير ذلك"(١١) .

فى هذا القضية تنعكس عبارته السابقة التى عرضها من قبل فى نفس الكتاب وهى أن "العالم جواهر (أى ذرات) وأعراض فالجوهر هو المتحيِّز وكل حجم متحيِّز والعرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقُدر القائمة بالجواهر ومما يطلقونه "الأكوان" وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق"(١٢) . وبما أن "الجوينى" كان على معرفة قبلا – دونما ريب – بألفاظ: الجنس والنوع والفرْق النوعى والأجناس الثانوية والأنواع الثانوية – المستخدمة في الفلسفة فيما يتعلق بتصنيف الأشياء – فيمكننا أن نفترض أنه كان يقصد بلفظ "العَرَض"، فى تصنيفه للأعراض ، الجنس **genus** ويقصد بلفظ"ألوان" ‹ فى صيغة الجمع › : "السواد" و"البياض" والألوان الأخرى، التى اعتبرها أنواعا ثانوية تندرج تحت النوع "لون"، وأنه كان يعنى بلفظ "أكوان" ‹ فى صيغة الجمع › كل حالة من حالات الأكوان الأربع التى يذكرها بما هى نوع ثانوى يندرج تحت النوع "أكوان". وهكذا الشأن أيضا مع ألفاظ الجموع الأخرى التى يذكرها "الجوينى" فى تصنيفه للأعراض. وبناء عليه، ففى العبارة المقتبسة من قبل، والتى تُستخدم فيها الألفاظ الحملية "عرض" و "لون" و "سواد" و "أكوان" و"علوم" تصويرًا للصيغة الثانوية من أحواله

(٩) Ibid., v, 18, 1022a, 27- 29.

(١٠) إن التعبير المستخدم عادة فى وصف تحيُّز الجوهر الفرد ‹ الذرة › هو: "صفة ذاتية"، لكن هذا التعبير يستخدم بمعنى التعبير الأرسطى καθ αυτο بما هو وصف للخاصة ومكافئ لتعبير: "لنفسه" (انظر: Biram's n. 3pp. 18- 19 في القسم الألمانى من نشرته لكتاب أبى رشيد النيسابورى: "المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين").

(١١) الجوينى: "الإرشاد"، ص٤٧.

(١٢) المصدر السابق، ص١٠.

غير المعلَّلة، كان "الجويني" يقصد "بالعرض" الجنس، وكان يقصد بـ"اللون" و "الأكوان" و "العلوم" الأنواع، ويقصد بـ "السواد" نوعًا ثانويًا يندرج تحت النوع "لون"(١٣) .

وعلى هذا فإنه كان يقصد بالصيغة الأولى لأحواله غير المعلَّلة الخواصَ وبالصيغة الثانية الأجناس والأنواع.

هكذا أيضا عند "الشهرستاني"، صُوِّرت الصيغة الأولى للأحوال غير المعلَّلة بمثال "تحيُّز الجوهر"(١٤) وفُسِّرت في قوله: "إن كل موجود له **خاصية** يتميَّز بها عن غيره فإنما يتميَّز بخاصية هي حال"(١٥) . وبالمثل، يُصوِّر الصيغة الثانية للأحوال غير المعلَّلة قولهُ: "إن **"الموجود"** عرض ولون وسواد"(١٦) . وهو ما يشرحه في قوله: "وما يتماثل به المتماثلات وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تُسمَّى صفات الأجناس والأنواع"(١٧) .

وسوف نحاول أن نبيِّن الآن أن صيغتي "الجويني" و"الشهرستاني" للأحوال غير المعلَّلة تتطابقان على وجه الخصوص مع الفئتين الأولى والثالثة من فئات الأحوال عند "البغدادي"(١٨) .

فبالنسبة للصيغة الأولى، أي الخواص **properties** فإنها تتطابق مع وصفه للفئة الأولى من فئات الأحوال عنده التي تشير إلى محمولات تَجبُ لموضوع ما: "لنفسه". ويعكس تعبير "لنفسه"، كما رأينا، تعبيراً مستَخدما عند "أرسطو" باعتباره وصفا للخاصية < الخاصة > **Property** .

(١٣) انظر: Prophyry, Isagoge, p. 1, 1.8.
(١٤) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٣٢.
(١٥) المصدر السابق، ص١٣٣.
(١٦) المصدر السابق، ص١٣٢- ١٣٣. ولفظ "الموجود" المكتوب بين قوسين في العبارة هو تصحيح للفظ "العرض" في النص المطبوع والمخطوطات التي استند إليها. وقد قمت بهذا التصحيح على أساس الفقرة المطابقة التي أوردها "الجويني" المقتبسة من قبل في الحاشية رقم ١١ .
(١٧) المصدر السابق، نفس الموضع .
(١٨) انظر فيما سبق ص١٦٩- ١٧٠ النصَّ المقتبس من البغدادي.

وفيما يتعلق بالصيغة الثانية للأحوال غير المعلَّلة، أى الأجناس والأنواع، فإنها تتطابق مع الفئة الثالثة من فئات الأحوال عند "البغدادى"، التى يقول عنها، فى مقابل الفئة الأولى : ‹ فئة الخواص › والفئة الثانية : ‹ فئة الأعراض › ، بأنها تلك التى توصف فيها ذاتٌ ما بواسطة محمول معين [أى بوصف معيّن] "فتختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال". وهذا وصف ملائم للألفاظ الحملية التى هى أجناس وأنواع فى مقابل تلك التى تكون خواصًا وأعراضا، ذلك لأنه، بينما يمكن أن يُقال إن لذات من الذوات خواص مختلفة وأعراضا كثيرة مختلفة لا يمكن أن يقال إن ذاتًا تنتمى إلى أكثر من جنس واحد أو إلى أكثر من نوع واحد، لأن الأنواع الثانوية، طبقا لرأى "أرسطو" هى الأنواع ذاتها[١٩] ، ويصدق هذا أيضا على الأجناس الثانوية. ويجب ملاحظة كيف أن "البغدادى" فى وصفه لوظيفة الحال فى الفئتين الأوليين من تصنيفه للأعراض يحرص على القول إنه يَسهُل فى الحالة الأولى تفسير لماذا تستحق الذات[٢٠] محمولها، ويَسهُل فى الحالة الثانية بالمثل، تفسير لماذا تمتلك ذاتٌ **معنى** من جهة أنها توصف بمحمول معيّن. وهو لا يقول فى كلتا الحالتين، مثلما يفعل فى حالة الفئة الثالثة، إن الذات تستحق ذلك المحمول دون سواه من المحمولات أو أنها توصف به.

يُرَدُّ التصنيف الثلاثى للأحوال عند "البغدادى" إلى التصنيف الثانى للأحوال عند "الجوينى" و"الشهرستانى". والصنف الأول والثالث عند "البغدادى" يعنى نفس ما يسميانه بالأحوال غير المعلَّلة، وهذه الأحوال المحمولات التى هى إما الخواص (الفئة الأولى عند البغدادى) وإما المحمولات التى هى أجناس أو أنواع (الفئة الثالثة عند البغدادى). والفئة الثانية فى تصنيف البغدادى للأحوال تعنى نفس ما يوصف فى التصنيفات الثنائية بالأحوال المعلَّلة، وهذه تتضمَّن المحمولات التى هى أعراض. وكل هذه الأنماط من الأحوال تتطابق على ذلك مع أربعة من المحمولات الخمسة عند "فرفريوس" .

(١٩) Metaph. v, 10, 1018a, 1 and 7- 8.

(٢٠) يستخدم المؤلف هنا الكلمة الإنجليزية Subject ترجمة لكلمة "ذات" الواردة فى نص "الباقلانى"، التى تُحمل عليها المحولات وتُطلق عليها الأحكام وتوصف بالصفات. (المترجم)

تذييل (ب)

علاقة نظرية الأحوال عند أبى هاشم بنظرية المعنى عند معمَّر

فى الرواية الأولى من روايتىْ "البغدادى" اللتين سبق لنا تحليلهما، لا يخطئ المرء فى ملاحظة عدم التطابق بين جزئيها، هذا على الرغم من أن الجزء الثانى يُقدَّم على أنه نتيجة تالية للجزء الأول. يروَى فى الجزء الأول أن "أبا هاشم" قد رفض "المعنى" عند "معمَّر" واستبدل به "الحال"، ويروى فى الجزء الثانى أن "أبا هاشم" قد استبقى "المعنى" – فى الفئة الثانية من أصنافه الثلاثة للأحوال مستخدما "الحال" فحسب على أنه إضافة إليه. وعدم اتساق القسم الثانى مع القسم الأول واضح تماما. إن التفسير الذى يفرض نفسه عندى هو أنه فى أصل رواية "البغدادى" كان جزؤها الأول متبوعاً، مثل جزئها الثانى، بسلسلة من الأسئلة. وإذن، فعدم التطابق الذى يظهر بين جزئى الرواية الأولى راجع إلى حذف الأسئلة والأجوبة الاعتراضية التى كان يلزم وجودها فى أصل تلك الرواية. ولن أحاول إرهاق القَارئ بالخوض فى خضم الأسئلة والأجوبة التى أعدتُ بناءها لكى أقتنع بأن التصنيف الثلاثى للأحوال – على نحو ما جاء فى الجزء الثانى من الرواية الأولى – من الممكن أن يكون قد نتج عنها ‹ أى عن الأسئلة والأجوبة › منطقيًا. وما هو ضرورى بالفعل لغرضنا الحالى هو أن نبيِّن فحسب كيف أن التصنيف الثلاثى للأحوال على نحو ما جاء فى القسم الثانى، والذى يفترض أنه نبع مباشرة من سلسلة معينة مفقودة من الأسئلة والأجوبة، قد نشأ بعيداً عن نقد "أبى هاشم" لنظرية "معمر" فى "**المعنى**" كما جاءت فى الجزء الأول. هذا ما سنحاول الآن بيانه.

فى نظريته فى المعنى، يعالج "معمَّر"، كما رأينا، فحسب الأعراض التى تُستخدم الحركة كمثال عليها. ويثير، فيما يتعلق بالأعراض، سؤالين يستخدم فى الإجابة على

كل منهما لفظ "**المعنى**" ولكن استخدامه "**للمعنى**" يجيء مختلفا في كل سؤال منهما. إن السؤال الأول وهو: لماذا توجد أعراض في ذات ما بعد أنْ لم تكن موجودة فيها؟ كانت إجابته هي: إنها توجد بـ"معنى". وعلى هذا فكلمة المعنى تُستخدم على أنها علّة حدوث الأعراض في الذات والتي هي المحمولات: ‹ الصفات ›. والسؤال الثاني هو لماذا تكون من بين ذاتين كل منهما تمتلك "معنى" واحدة فقط متحركة "**بمعناها**" في وقت مخصوص، على حين تكون الأخرى متحركة "**بمعناها**" في وقت آخر؟ وكانت إجابته هي إن هذا راجع إلى سلسلة لا تتناهي من المعاني. وعلى هذا تكون السلسلة اللامتناهية من المعاني علّة الاختلاف بين ذاتين فيما يتعلق بمحمولات تكون أعراضًا. ويوافق "أبو هاشم" "معمّرا" على أن حدوث الأعراض بما هي محمولات لذات ما، والذي يُستخدم المحمول "عالم" كمثال عليها، إنما يرجع إلى "معنى". ومهما يكن الأمر، فإن "أبا هاشم" يرفض تفسير "معمرٍ" للاختلاف بين الذوات بإرجاعه إلى محمولات تكون أعراضا معلولة لسلسلة لامتناهية من "**المعاني**". ويرجع الاختلاف بالنسبة "لأبي هاشم" إلى "حال". وتبنيِ "أبي هاشم" هذا للفظ المعنى (في صيغة المفرد) ورفضه للسلسلة اللامتناهية من المعاني عند "معمرٍ" وإحلاله مكانها "حالا" قد أدّى إلى تصنيف "أبي هاشم" الثاني والثالث للأحوال، اللذين يمكن اعتبارهما بجهة ما شكلين مُعدّلين من نظرية معمرٍ في المعنى.

إن المحمولات التي هي خواص أو أجناس وأنواع توجد ، بخلاف المحمولات التي هي أعراض، ملازمة لذواتها، وعلى ذلك فهي ليست في حاجة إلى "**معنى**" ليحدثها في ذواتها. لكن يلزم مع ذلك في حالة الخاصية تفسير لماذا تختلف الذوات في خواصها. وإجابة "أبي هاشم" على ذلك هي نفس إجابته على سبب اختلاف الذوات في أعراضها، أي أن ذلك يرجع إلى "**حال**". وهذا يُشكّل عنده الفئة الأولى من الأحوال. ومهما يكن الأمر فإن السؤال في حالة الجنس والنوع هو كما رأينا سؤال عن السبب في وصف ذات ما بجنس واحد من الأجناس أو بنوع واحد من الأنواع على أنه محمولها دون غيره من الأجناس أو الأنواع الأخرى. والإجابة التي يقدّمها "أبو هاشم" على ذلك هي، أيضا، أن ذلك يرجع إلى "**حال**". ويشكّل هذا عنده الفئة الثالثة من الصفات.

على هذا النحو نشأ التصنيف الثلاثي للأحوال عند "أبى هاشم" انطلاقا من نقده لنظرية معمَّر فى "المعنى".

غير أنه يتبادر إلى ذهننا هنا سؤال. إن نظرية "معمَّر" في المعنى قد نشأت - فيما حاولنا بيانه - نتيجة لرأيه في أن للأجسام طبيعة تنتج أعراضها. وهذا التصور للطبيعة، كما سنرى فيما بعد[1]، يعنى اعتقاده بالعليّة Causality فى مقابل من أنكروها فى علم الكلام. ونعرف جميعا أن "أبا هاشم" - كذلك - شأنه شأن معظم المعتزلة، باستثناء "معمَّر" و"النَظَّام"، قد أنكر العِلِّية. والذى كان يلزمه، إذن، هو افتراض **"معنى"** زائد على الحال يفسرِّ به به السبب الذى يجعل للذوات أعراضا تكون محمولات لها، وافتراض **"حال"** يفسر وجود أجناس وأنوا ع للذوات ويفسّر وجود اختلافات نوعية بينها وخواص بما هى محمولات. فلماذا لم يقل "أبو هاشم" ببساطة إنها أى الأعراض التى تُحمل على الذوات مخلوقة فى ذواتها لله مباشرة؟

للإجابة على هذا السؤال يجب ملاحظة أشياء ثلاثة تتعلق بإنكار العِلِّية فى علم الكلام :

١ - إن إنكار العليّة لا يعنى عدم الوعى بالحقيقة الملاحَظة على وجه العموم وهى إن حوادث العالم التى خلقها الله خلقا مباشرا تتبع نظاما مخصوصاً من التعاقب .

٢ - هذا النظام من التعاقب الملاحَظ عموماً إنما يُفسَّر بنظرية فى "العادة" Custom تنسب إما إلى الأشاعرة عموماً أو إلى الأشعرى نفسه .

٣ - على حين أن الغزالى يُصرُّ، تمشيا مع إنكاره للعليّة، على أن كل حادثة سابقة، فى نظام تعاقب الحوادث ذاك الملاحَظ على وجه العموم، ليست "علَّة" للحادثة التى تليها ولكنها تكون "شرطا" من شروط حدوثها فحسب، فإن "الغزالى" نفسه يستخدم من ثَمَّ لفظ "العلّة" فى بعض الأحيان وصفا للعلاقة بين حادثتين متعاقبتين، وهو ما يعنى بوضوح تماماً أنه يستخدم لفظ العِلَّة، بالأحرى، فى تلك الحالات استخداماً

(١) انظر فيما يلى ص ٧١٥ وما بعدها.

فضفاضا[٢] . في ضوء هذا التصوّر لإنكار العلّية علينا أن نفهم استخدام "أبى هاشم" "للمعنى" و "للحال". وفي نظام التعاقب، الذى يُرى فيه عادة الله في خلق حوادث العالم يزعمُ أن "**المعنى**" بالإضافة إلى الحال، أو يزعم أن **الحال** فقط، مخلوق خلقه الله قبل أن يخلق صفات مخصوصة فى الذوات؛ وبينما يستخدم تعبيرات تتضمّن كون "**المعنى**" و "**الحال**" عللاً، مثل تعبير: "أحوال معلَّلة" وتعبير "لمعنى" وتعبير "لحال" فإن العلّة المتضمَّنة في مثل هذه التعبيرات يجب أن تؤخذ على أنها علّة بمعنى فضفاض. وليس معنى سكّ لفظ "العادة" الذى يُنسب إلى الأشاعرة أن "أبا هاشم" – وهو الأخ غير الشقيق للأشعرى ورفيق درسه – أو أن غيرَه من السابقين عليه لم يكن لديهم فكرة العادة هذه حتى وإنْ لم يثبت استخدامهم لاصطلاح العادة هذا. ولا يوجد ، بالمثل، ما يناقض الزعم بأن اصطلاح "العلّة" قد أُستخدم عند "أبى هاشم" أو أُستخدِم عند غيره من قبل، بمعنى فضفاض، حتى وإنْ كان قد أُستخدم هكذا عند "الغزالى" فيما بعد. وفي الحقيقة فإن "الإبيقوريين"، فى الفلسفة اليونانية، على الرغم من إنكارهم للعليَّة، يستخدمون اصطلاح "العلة" في بعض الأحيان بمعني فضفاض[٣] .

وهكذا، على الرغم من أن لفظ "معنى" – مفسَّراً على نحو ما يستخدمه "أبو هاشم" في "أحواله المعلَّلة" في رواية "الجوينى" و"الشهرستانى"، وفى فئته الثانية من الأحوال فى رواية "البغدادى"، مستعار من "معمَّر" فإنه غيرُ مستخدم عنده بنفس الطريقة التى استخدمه بها "معمَّر". فى استخدام "معمَّر" له، كل "**معنى**" إنما يودعه الله فى كل جسم عند خلقه له، ويعمل "المعنى" بقوته الذاتية باعتباره علّة لعرض ما ملائم فى ذلك الجسم[٤] . وفى استخدام "أبى هاشم" له، كل "معنى" يكون مخلوقا لله فى كل جسم فيما يتصل بخلقه لعرض ما من الأعراض فى ذلك الجسم. غير أنه من المفترض أنه ما أنْ يُخلق العرض و "**المعنى**" وكذلك "**الحال**" المتصل به، حتى يكون لها جميعا،

(٢) انظر فيما يلى: ص ٦٩٩ – ٧٠٦.
(٣) وذلك مثل التعبيرات: Causa Salutis (انظر: Lucretius, De Rer. Nat. 111, 348, Morbi Causa, وكذلك .ibid., 502)
(٤) انظر فيما يلى ص ٧٢١، ص ٧٢٨ وما بعدها.

أى العرض و"المعنى" و"الحال"، دوامٌ من غير حاجة بعد ذلك إلى خَلْق مستمر، لأن شيوخ مدرسة البصرة، كما سنرى، ومن بينهم "أبو هاشم" و"الجبائى" أيضا والد أبى هاشم قد سلَّموا بأن الخلق يتضمَّن الدوام[٥] . وكذلك فى حالة تطبيق **"الحال"** على الخواص والأجناس والأنواع، وكلها مخلوقة وقت أن خُلقت ذواتُها، من المفترض أنه ما أن تُخْلَق ذاتٌ ويُخلقَ **"الحال"** المرتبط بها، حتى يكون للذات و"للحال" على السواء دوامٌ .

(٥) انظر فيما يلى ص ٦٨٨ وص ٦٩٢.

تذييل (ج)

اصطلاح "الحال"

أثار "ابن حزم" السؤال المتعلّق بأصل اصطلاح "الحال"، وذلك في قوله وهو ينقد نظرية الأحوال : "ويُقال لهم أيضا قبل كل شيء وبعده: فمن أين سمَّيتم هذا الاسم يعني الأحوال[1] ؟ وفي محاولة للإجابة على هذا السؤال دعنا نرى ما هي بعض الخصائص التي تميِّز استخدام "أبي هاشم" لاصطلاح "الحال" .

نفهم مما أثبته "البغدادي" أن "أبا هاشم" قَدَّم اصطلاح "الحال" فيما يتصل بقضية يكون المحمول فيها لفظ "عالِم"، والأمثلة التي استخدمها هي: "هو عالم" و "زيد عالم"[2] . ونفهم فيما بعد من رواية "البغدادي" أن اللفظ "عالِم" يُحمل على مَن هو عالم **"لحال كان عليها"**[3] ؛ وهي عبارة تستدعي تفسيراً. ونفهم أيضا، من مقارنة الفئة الثانية من فئات الأحوال عند "أبي هاشم" الواردة في الجزء الثاني من رواية "البغدادي" الأولى بالأحوال المعَلّلة التي أثبتها "الجويني" و"الشهرستاني" أنه في قضية مثل "زيد عالم" كان "أبو هاشم" سيطبق لفظ **"الحال"** على المحمول "عالِم" **"لمعنى"**، وهو ما كان يقصد به "العلم"، ونفهم أن الذات (زيد) سوف تصبح تبعا له مالكةً **"لمعنى"** العلم ذاك **للحال** [التي يكون عليها]"[4] . وعلى ذلك، فالسؤال الذي يواجهنا هو ما إذا كنا نجد في الفلسفة اليونانية اصطلاحا يكون من شأن انطباقه على اللفظ "عالِم"، المحمول على ذات من الذوات، تفسير عبارة أبي هاشم: "لحال يكون عليها".

(١) ابن حزم: "الفصل"، جـ٥ ص٥١.
(٢) انظر فيما سبق ص٢٥٩ الحاشيتين رقم ٦، ٧.
(٣) الموضع السابق، الحاشية رقم ١٠.
(٤) انظر فيما سبق، التذييل أ.

إن أكثر الاصطلاحات وضوحًا المقترحة لمثل هذا الاصطلاح سوف يكون اللفظ اليونانى "الميْل" disposition والذى كان قد تُرجم فى الترجمات العربية "لأرسطو" قبل زمن "أبى هاشم" باصطلاح "حال" فى مقابل اصطلاح "ملكة" الذى كان يُستخدم ترجمة للفظ اليونانى διαθεσις ε "عادة" habit أو "حالة" State[٥] . لننظر إذن كيف يستخدم "أرسطو" اصطلاح diathesis "ميل" disposition. يقول "أرسطو" فى "المقولات": إن العادة والميْل ‹ الحال › ينطبقان على نوع معيَّن من الكيفية[٦] ، مما يعنى أنهما ينطبقان على نوع من العرض. وبما أنه عَرَّف الكيفية بأنها "تلك التى لها يُقال فى الأشخاص: كيف هى"[٧] ، فالعادة والميل ينطبقان لافقط على اللفظ الجوهرى الذى يشير إلى كيفية لذات ما من الذوات ولكن أيضًا على لفظ النعت adjectival term الذى يكون مشتقا من ذلك اللفظ الجوهرى ويكون محمولا على الذات التى تمتلك الكيفية. ومن الأمثلة على كيفية توصف بأنها عادة يذكر "أرسطو" كيفيَّة "العلم"[٨] . ومن الأمثلة على كيفية توصف بأنها ميْل يذكر "أرسطو" كيفيّة "الحرارة"[٩] ، حتى إنه ليس "العلم" فقط يمكن أن يكون عادة ولكن "العالِم" كذلك وليست "الحرارة" فقط هى التى يمكن أن تكون ميلا بل "الحارّ" أيضًا[١٠] . ويقول "أرسطو": "تختلف العادة عن الميْل فى أنها أبقى وأطول زمانًا"[١١] . ويعقِّب على ذلك بقوله: "والعادات هى أيضًا ميول لأن

(٥) يقول أرسطو: "فَلْيُسَمَّ نَوع واحد من الكيفيّة ملكة وحالاً". (كتاب "المقولات" - نقل "إسحق بن حنين" جـ١، ص٥٥، ضمن: "منطق أرسطو" نشرة عبد الرحمن بدوى، دار القلم، بيروت ١٩٨٠) (المترجم).

(٦) Categ., 8, 8b, 26- 27.

(٧) Ibid., 25.

(٨) Ibid., 29.

(٩) Ibid., 36.

(١٠) انظر أيضًا : Ibid., 8b, 39 حيث يُطبق اصطلاح "ميْل" على اصطلاح "حار" hot, θερμós.

(١١) Ibid., 8b, 27- 28. وفى ذلك يقول أرسطو: "منْ البيِّن أنه إنما يتضمن اسم الملكة الأشياء التى هى أطول زمانا وأعسر حركة، فإنهم لا يقولون فيمن كان غير متمسك بالعلوم تمسكًا يعتد به ، لكنه سريع التنقل، أن له ملكة. على أن لمن كان بهذه الصفة حالا ما فى العلم: إما أخسّ أو إما أفضل. فيكون الفرق بين الملكة وبين الحال أن هذه سهلة الحركة وتلك أطول زمانا وأعسر تحركًا - والملكات هى أيضا حالات، وليس الحالات ضرورة ملكات، فإن من كانت له ملكة فهو بها بحال ما أيضًا من الأحوال. وأما مَنْ كان بحال من الأحوال فليست له لا محالة ملكة". ("كتاب المقولات"، نقل إسحق بن حنين، ص٥٥- ٥٦). (المترجم)

من كانت له عادات فله أيضًا ميول بطريقة أو بأخرى"[١٢] ؛ وهى العبارة التى تُقرأ فى الترجمة العربية -لكتاب "المقولات"- على النحو التالى: "مَنْ كانت له ملَكة فهو بها بحالٍ ما أيضا من الأحوال"[١٣] . وتبعًا لذلك، يوصف العلم، الذى يستخدمه "أرسطو"، فى العبارة الواردة من قبل، مثالاً على العادة، فى موضع آخر عنده إما بأنه عادة وميْل على السواء أو بأنه ميل فقط. وهنا نقتبس عبارة "أرسطو" القائلة :

١ - "العلم إنما يُقال علِم بالمعلوم، والملكة والحال ليستا تقالان للمعلوم، لكن للنفس"[١٤] .

٢ - و"إن كل حال... فإنما من شأنه أن يكون فى ذلك الشيء الذى هو له حال... بمنزلة ما إن العلم فى النفس؛ إذ هو حال للنفس"[١٥] ؛ و "الحال جنس للعلم"[١٦] . و"العلم ذاته - وكذلك أجناسه - من حيث هو ملكة وحال، إنما يُحمل على شيء معيّن"[١٧] .

هكذا، تبعًا لأرسطو، ينطبق اصطلاح "ميْل" **disposition** على المحمول عالِم لأن لذلك الذى يكون عالمًا ميْلا إلى العلم. وإذْ يتبنَّى "أبو هاشم" هذا التطبيق الأرسطى لاصطلاح "الميْل" - والذى يساوى فى العربية "الحال"- على المحمول "عالِم" فإنما يوظِّفه لغرضه الخاص بطريقتين.

أولا، فى معارضة مباشرة لرأى معمَّر القائل إن السبب الذى يُحمل من أجله لفظ عالِم على أ دون ب هو أنه توجد فى أ سلسلة لا متناهية من المعانى، يزعم "أبو هاشم"

(١٢) .,Ibid

(١٣) يمكن أن يُضاف (Ibid., 9a. 7- 8) أنه بالنسبة التعبير اليونانى : إنهم ميّالون (διακεινται) بطريقة ما" يجيء التعبير العربى "له بحال ما" و(Ibid., 8b, 37- 38) وبالنسبة للتعبير اليونانى "يكون رجل ما ميّالاً إلى" (διακειται) يجيء التعبير العربى "لحال يكون عليها".

(١٤) .Top. iv, 4, 124b, 33- 34؛ (وانظر أيضًا: الترجمة العربية لكتاب "طوبيقا"، نقل أبى عثمان الدمشقى، ص٥٩٢، ضمن: منطق أرسطو جـ٢). (المترجم)

(١٥) .Ibid. vi, 6, 145a, 43- 37؛ (وانظر أيضًا: الترجمة العربية ص٦٦٩). (المترجم)

(١٦) .Ibid., 11, 4, 111a, 23؛ (وانظر أيضًا الترجمة العربية، ص٥٢٢). (المترجم)

(١٧) .,Ibid

أنَّ اللفظ عالِم يُحْمَلُ على أ بالأحرى دون ب لحال يكون عليها"[١٨] ، والذى هو، كما رأينا، الأسلوب العربى فى قول: إنه بجهة كونه يميل فحسب إلى العلم لأنه، تبعًا لأرسطو، هو الذى يكون له ملكة العلم، أى ذلك الذى يكون عالما، يكون له على ذلك ميْل إلى العلم. وهذا، كما رأينا، هو ما يصفه "أبو هاشم" بأنه الفئة الثانية من الأحوال، أى الأعراض. ثانيا، وإذْ يمدُّ "أبو هاشم" نطاق استعماله لاصطلاح "الحال" يطبقه على نمطين آخرين من المحمولات، أى :

١ - الخواص properties . و ٢ - الأجناس والأنواع، وكلا النمطين، مثل ملكة العلم، أبقى وأطول زمانًا، لكنهما بخلاف العلم لا يتطلبان "معانى" لإحداثهما. وهما اللذان يصفهما على وجه الخصوص، كما رأينا، بأنهما الفئتان الأولى والثالثة من الأحوال.

هكذا، ببساطة لا يُستخدم اصطلاح "الحال" عند أبى هاشم بمعنى الميْل ولا بمعنى الملكة habit أو الحالة state. ويجب أن يكون مساويا لاصطلاح mode فى اللغة الإنجليزية، وهو ما يعنى حرفيًا "كيفية" فى الوجود يمكن أن تؤخذ بمعنى حالة من حالات الوجود تشتمل على ميْل لتلك الحالة. وبما أن اصطلاح "الحال" كان "أبو هاشم" قد طبَّقه أصلاً على المحمولات التى هى أعراض وبما أنه كان قد استخدمه للدلالة أصلا على معنى "الميْل" الذى يصفه "أرسطو" بأنه نوع من الكيفيّة ومن ثمَّ بأنه عرض[١٩] ، فكان من الطبيعى تمامًا "لأبى هاشم" أن يصف الأحوال بأنها ليست "أشياء"[٢٠] وبأنها "لا موجودة ولا معدومة"[٢١] ، لكى يقابل بينهما وبين معانى "معمرً" التى توصف بأنها "أشياء موجودة"[٢٢] . وكون "أبى هاشم" كان يلزمه أن يصف الأحوال، استنادًا إلى كونها أعراضًا، بأنها ليست "أشياء" وأنها "لا موجودة ولا معدومة"

(١٨) انظر فيما سبق ص ٢٦٠.
(١٩) انظر فيما سبق التذيل ب، ج.
(٢٠) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص ١٨٢؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٣٢.
(٢١) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص ١٨٢؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٣٢، ص ١٩٨.
(٢٢) أنظر فيما سبق ص ٢٤٣.

ربما يُفسَّر على أساس تلك العبارات الأرسطية عن العرض مثل قوله "فإن العرض كأنه اسم ما فقط"[٢٣] ، وقوله "فإن العرض يُرى قريبًا من الذى ليس هو بنوع ما"[٢٤] ‹ أى ما ليس موجودا وليس له كون أو فساد ›، و"الذى قد لا يوجد"[٢٥] ، وبدون أن يكون "أبو هاشم" واعيا بأية صعوبة، استبقى نفس الوصف السلبى **"للحال"** عندما طبقَّ ذلك اللفظ على المحمولات التى هى خواص، لأنه، مهما يكن من الاختلافات التى يمكن وجودها بين العرض والخاصية، عَرَف أن "الشىء الذى يعم الخاصة والعَرَض غير المفارق من دونهما ليس يمكن أن توجد تلك الأشياء التى يوجدان فيهما معا"، على نحو ما يقرره "فرفريوس"[٢٦] . لكنه عندما أتى إلى وصف **"الحال"** فى انطباقه على الأنواع والأجناس، أى الكليات، بما هى لا موجودة ولا معدومة، واجهه إحصاء "فرفريوس" للآراء المختلفة حول وجودها، والتى كان من بينها رأىٌ زعم أن للكليات وجودا جوهريا مستقلاً عن موضوعات الحسّ ورأىٌ آخر زعم أنها تقبع فى التصورات العقلية المجرَّدة فحسب[٢٧] ، وهو ما أخذه بعض خصوم "أبى هاشم" على أن الكليات هى مجرد ألفاظ. واحتجَّ "أبو هاشم" على كلا هذين الرأيين بأن للوصف السلبى للأجناس والأنواع معنى إيجابيًا فى الحقيقة، لأنه يفيد أنَّ لها نوعًا خاصًا من الوجود، ضمن دائرة الوجود العقلى intramental ، لا يشبه اللاوجود الذى هو مجرد ألفاظ ولايشبه الوجود الخارجى لموضوعات الحس على السواء[٢٨] .

(٢٣) Metaph. v1, 2, 1026b, 13- 14.

(٢٤) Ibid., 22.

(٢٥) Phys. v111, 5,256b, 10

(٢٦) Isagoge, p. 21, 11. 9- 10.

(وأيضا ص١٧٤– ١٧٥ من ترجمة وتفسير "أبى الفرج بن الطيِّب" لكتاب إيساغوجى، تحقيق "كوامى جيكى"، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥). (المترجم)

(٢٧) Ibid., p. 1, 11. 9- 11.

(٢٨) انظر فيما يلى: ص٢٩٦ – ٢٩٧.

٣ -- المعارضة ضد أبى هاشم

كان "أبو هاشم"، الذى قدَّم نظرية فى الأحوال بشكل منهجى، معتزليًا. ومهما يكن الأمر، فإن النظرية ذاتها كانت انحرافًا بعيداً عن الموقف الاسمى المتطرف إلى وقفة المعتزلة من مشكلة الصفات فى مواجهة أهل السلف. لكنها لم تصل أبدا إلى الموقف الواقعى المتطرف عند أهل السلف. ولذلك كانت عاقبة "أبى هاشم" هى عاقبة مَنْ يقف موقفا وسطًا؛ إذْ تبرأ منه المعتزلة وأهل السلف على السواء. يقول "البغدادى" إنه بسبب قول" أبى هاشم" بالأحوال "كفَّره.. مشاركوه فى الاعتزال فضلا عن سائر الفرق"[1] . وهكذا أصبح هدفًا لهجوم كلا الجانبين. غير أنه توجد، كما رأينا، نظرية فى الأحوال بما هى مجرد نظرية فى الكليات وتوجد نظرية فى الأحوال بما هى نظرية فى الصفات الإلهية، وتوجد لهذه النظرية الأخيرة، كما رأينا أيضا[2] ، روايتان :

١ - الرواية المقبولة عمومًا[3]، وهى التى قُدِّمت فى مواجهة كل من الصفاتية السلفيين ونفاة الصفات من المعتزلة .

٢ - الرواية التى حاول بها "الباقلانى" و"الجوينى" أن يوفقا بين نظرية الأحوال وبين معتقد أهل السلف فى الصفات، وهى المحاولة التى رفضها "فخر الدين الرازى". إن الانتقادات المسجلة ضد نظرية الأحوال التى سوف نتناولها هنا موجهة لها إما على أنها نظرية فى الكليَّات على وجه العموم أو على أنها نظرية فى الصفات الإلهية تبعًا للنظرية المقبوله عمومًا.

(١) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٨٠.
(٢) انظر فيما سبق ص٢٦٢ - ٢٦٧.
(٣) يقصد المؤلف بها الرواية المعروفة والشائعة عن النظرية. (المترجم)

مُمثل المعتزلة الذى عارض نظرية "أبى هاشم" فى الأحوال هو "الجبّائى" والد أبى هاشم نفسه. وقد قدَّم "الجبّائى" وآخرون ثلاث حجج ضد نظرية الأحوال:

أولاً : إن نظرية الأحوال تتضمَّن نفس صعوبة التسلسل إلى ما لا نهاية مثل نظرية "معمَّر". فبالنظر إلى أى ذات فيما عدا ذات الله يفترض "أبو هاشم" كثرة من الأحوال. وطالما أن الأحوال كثيرة فيلزم إذن أن يكون لها شىء تشترك فيه وشىء تفترق فيه. غير أن هذا الافتراق بين الأحوال يلزم تفسيره بحال؛ وذلك الحال سوف يؤدى إلى فروق جديدة، وهذه الفروق الجديدة يلزم تفسيرها بحال أخرى كذلك، وهذا يفضى إلى التسلسل[٤] .

ثانيًا : إن الأحوال لايمكن أن تكون، كما يزعم "أبو هاشم" لا موجودة ولا معدومة، ولايمكن إلا أن تكون لا معدومة. هذه الحجة[٥] يمكن تقريرها على النحو التالى: بما أن "أبا هاشم" قد رفض رأى السلف القائل بأن ما يُحمل على الله من ألفاظ هى **معانى أو صفات**، أى أشياء حقيقية أو صفات ‹ ثابتة › وأحَلَّ محلها الأحوال، فأحواله يجب أن تكون راجعة بالضرورة إما :

(أ) إلى مجرد "الألفاظ" إذ "وضعت فى الأصل على وجه يشترك فيها الكثير لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة فى الذات"[٦] . أو : (ب) راجعة إلى كونها **"وجوها"** و"اعتبارات" عقلية هى "المفهومة" من قضايا **"الاشتراك"** و **"الافتراق"**[٧] . ويضيف "الشهرستانى" إلى ذلك قوله: "وتلك الوجوه "كالنسب" و **"الإضافات"** و **"القرب"** و **"البعد"** وغير ذلك مما لا يُعدُّ صفات بالاتفاق"[٨] . ويبدو أن هذه القضيّة تبيِّن أن رأى أوائل نفاة الصفات من المعتزلة، شأنهم فى ذلك شأن "الفارابى" و"ابن سينا" من بعد ،

(٤) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٥٦؛ وانظر: "نهاية الإقدام"، ص١٦٢.
(٥) الشهرستانى: "الملل والنحل" ص٥٦– ٥٧.
(٦) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٧) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٨) المصدر السابق، ص٥٧.

كان هو الموافقة على أنه لا يوجد ضمنا اعتقاد بالصفات وذلك بتأويل الألفاظ المحمولة على "الله" على أنها نسب < أى علاقات >[٩] . وفى موضع آخر تقدَّم هذه الحجة الثانية البديلة على أنها حُجة منفصلة موجَّهة إلى القائلين بالأحوال من خصومهم، وتجىء على النحو التالى: "ما المعنَى بقولكم **"الافتراق" "والاشتراك"** قضية عقلية، إنْ عنيتم به أن الشيء الواحد يُعلَم من وجه ويُجهل من وجه **"فالوجوه العقلية" "اعتبارات ذهنية تقديرية"** ولا يقتضى ذلك صفات ثابتة لذوات وذلك كالنسب والإضافات مثل القرب والبعد فى الجوهرين"[١٠] . والحجة، بعبارة أخرى، هى: بما أن الأحوال ليست "أشياء حقيقة تُسمَّى صفات"؛ فيلزم أن تكون إما مجرد "ألفاظ" أو "اعتبارات ذهنية وتقديرية"، لكن، حتى لو أنها "اعتبارات ذهنية وتقديرية"، فإنها تكون معدومة، بنفس الطريقة التى تكون بها "النسب" معدومة.

ثالثا، إن نظرية الأحوال مناقضة لقانون الثالث المرفوع **Excluded Middle**[١١]. وهنا نقتبس عبارة "الشهرستانى" التى يقول فيها: "وعلى مذهب مثبتى الأحوال هو حالة لا توصف بالوجود ولا بالعدم، وهذا كما ترى من التناقض والاستحالة"[١٢] . وما نتوقع رؤيته من التناقض والاستحالة هنا هو أنه، طبقا لقانون الثالث المرفوع، الذى قال به "أرسطو" ، "لايمكن أن يكون شيء فيما بين النقيضين بل باضطرار أن تكون إما الموجبة أو السالبة إحداهما على شيء ما واحد"[١٣] . ويعيد "الشهرستانى" فى كتابه "نهاية الإقدام" وضع هذه الحجة بتفصيل أكثر وذلك على النحو التالى:

(٩) انظر: الفارابى "السياسات المدنية"، ص١٩– ٢٠؛ ابن سينا: "النجاة"، ص٤١٠ (وانظر ص٥٥٢– ٥٥٤ من بحثي بعنوان :
"Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes", Homenaje Millás vallicrosa, 11[1956], 545- 571).

(١٠) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٣٥.

(١١) قانون الثالث المرفوع هو "أحد المبادى الأولية، ويتلخصُ فى أن القضيتين المتناقضتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، ولا ثالث بينهما". (المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩). (المترجم)

(١٢) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١٨٢؛ وانظر: الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٥٧.

(١٣) Metaph. 1v,7, 1011b, 23- 24.

"ونحن نعلم **بالبديهة أنه** لا واسطة بين النفى والإثبات ولا بين العدم والوجود وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو "متناقض" بالبديهة"(١٤) .

نتيجة لهذا النقد للأحوال، يعيدُ الجبائى وغيره تأكيد التصوُّر الاعتزالي القديم للصفات، ويقررونه ثانية بما هو نظرية في الكليَّات والمحمولات. فهم، كما أثبت "الشهرستانى" في "الملل والنحل" قد ردًّا "**الاشتراك**" و "**الافتراق**" إلى "**الألفاظ**" و"**أسماء الأجناس**"(١٥) . وما يريدون قوله هو إن تلك الألفاظ الكليَّة التى تصف الأشياء بأنها مشتركة أو مفترقة هي مجرد "ألفاظ" و"أسماء أجناس". والقول بـ"الاعتبارات الذهنية والتقديرات" التى يعتبرها "أبو هاشم" نوعًا خاصًا من الوجود، وجود يكون فى الذهن فحسب، هو قول يخلو من المعنى. فالأشياء إما أن يكون لها وجود خارجى أو لا يكون. والوجود الذهنى أو التصورى يعنى مجرد وجود لفظى، مجرد إصدار لأصوات Flatus vocis، كما سيصفه المدرسيون. وهكذا، فإنه عندما تُسمَّى الصفات أحوالاً، يجب أن توصف بأنها معدومة.

نجد كذلك رفضًا مماثلاً عند خصوم نظرية الأحوال للوجود التصَورى وردّه إلى مجرد وجود اسمي، وذلك في قول "الشهرستانى" فى "نهاية الإقدام": "وأما نُفاة الأحوال [من بين المعتزلة] فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعيَّنة، وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط وكذلك خصوصها. وقد يُعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هى أحوال تختصّ بالذوات"(١٦) . والذى يستهدفه هذا كله إنما هو رفضُ تصور الكليات على أنها أحوال.

ولَمْ تظَلّ الحجج الثلاث ضد نظرية الأحوال، التى أوردناها فيما سبق، هكذا دون إجابة من أصحاب الأحوال.

(١٤) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٣٤.
(١٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٥٦.
(١٦) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٣٢.

فالحجة الأولى، أى أنَّ من شأن نظرية الأحوال أن تؤدى إلى التسلسل إلى ما لا نهاية[١٧] ، يُجاب عليها على النحو التالي: "العموم والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الأجناس والأنواع فإن الجنسية في الأجناس ليست جنسًا حتى يستدعى كل جنس جنسا ويؤدى إلى التسلسل، وكذلك النوعية في الأنواع ليست نوعا حتى يستدعى كل نوع نوعًا؛ فكذلك **الحاليّة** modality للأحوال لا تستدعى حالا فيؤدى إلى التسلسل"[١٨] .

ويمكن توضيح الإجابة كما يلي: الأحوال كليّات، مثل الأجناس والأنواع، ويجب تناولها مثل الأجناس والأنواع. ولو أخذت شجرة فرفريوس وقلبتها رأسًا على عقب، بادئا بالأفراد متعقّبا تتابع الأنواع والاجناس، فلا يكون من المهم إذن كم هو طول سلسلة الأنواع والأجناس الوسيطة الثانوية التي يمكنك الحصول عليها، وهي لن تكون لا متناهية، لأنك محكومٌ بالوصول حتما إلى "جنس الأجناس"[١٩] **Summum genus** .

والحجة الثانية، أى التي تقول إن "الأحكام العقلية" هي "اعتبارات ذهنية" فحسب، وهي بدورها مجرد "تقديرات عقلية" مثل النِسَب، كنسبه "القُرب والبعد بين الجواهر"[٢٠] ، إنما يُجاب عليها بالقول: "إن تلك الوجوه ليست ألفاظًا مجرد قايمة بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة لا أنها موجودة على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات، فما عبرتّم عنه بالوجوه عبَّرنا عنه بالأحوال: فإن المعلومينْ قد تمايزا. وإنْ كانت الذات متحدة وتمايز المعلومينْ يدلّ على تعدُّد الوجهين والحالينْ وذلك معلومان محققان تعلَّق بهما علِمان متمايزان، أحدهما ضروري، والثاني مكتسب. وليس ذلك كالنسب والإضافات فإنها ترجع إلى ألفاظ مجرّدة ليس فيها علم محقَّق متعلِّق بمعلوم محقَّق"[٢١] .

(١٧) انظر فيما سبق، ص٣٢٤.
(١٨) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٤١- ١٤٢.
(١٩) جنس الأجناس، أو الجنس العالي: هو الذي ليس فوقه جنس، وتحته أجناس كالجوهر. (المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية). (المترجم)
(٢٠) انظر فيما سبق ص٣٢٤ – ٣٢٥.
(٢١) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٣٧- ١٣٨.

هكذا كان أصحاب نظرية الأحوال راغبين فى وصف الأحوال بأنها "وجوه عقلية واعتبارات"، لكن، خلافًا للاسميين، الذين يستخدمون هذا التعبير على أنه إشارة إلى مجرد "ألفاظ" ، فإن أصحاب الأحوال يستخدمونه فى الإشارة إلى نوع خاص من الوجود هو الوجود الذهنى intramental existence الذى يتميَّز عن مجرد "الكلمات" وعن الوجود الواقعى extramental existence الذى هو خارج العقل[٢١أ] .

لكن على حين لم يكن الاسميون معارضين لاستخدام لفظ "وجوه"، متى يُفهم فهما صحيحًا، فإن اللفظ فى استخدامه العام قد أُخذ بحيث يكون له معنى اسمى nominalistic . هكذا يستخدم "الشهرستانى"، فى أحد كتبه[٢٢]، كما رأينا لفظ "وجوه" وصفا لنظرية "أبى الهذيل" فى الأحوال[٢٣] ، وفى كتاب آخر له[٢٤] يستخدمه وصفًا للنظرية الاسمية فى الصفات بما هى نظرية معارضة لنظرية "أبى هاشم" فى الأحوال. يقول "الشهرستانى": "اختلفت المعتزلة فى أن أحكام [صفات] الذات هل هى : ١ - أحوال الذات . أو ٢ - "وجوه" و"اعتبارات". فقال أكثرهم هى [وجوه واعتبارات] أسماء وأحكام للذات وليست أحوالاً وصفات... وقال أبو هاشم: هى أحوال ثابتة للذات وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال"[٢٥] .

والحجة الثالثة، أى القائلة إن وصف الأحوال بأنها لا موجودة ولا معدومة ولا معروفة ولا مجهولة مناقض **لقانون الثالث المرفوع**[٢٦] ، يُجاب عليها على النحو الآتى:

(٢١أ) إن مناقشة وجود"الحال"، كما كان قد أشار ڤان دن برج Van den Berg إليها (انظر فيما سبق ص٢٧٥) شبيهة بمناقشة "الرواقية" لمعنى "الوجود اللفظى" λεκτον . ولكن الأمرين مختلفان: فمناقشة الرواقية للوجود اللفظى" أدت إلى بعث الصيغة القائلة "إن الوجود اللفظى هو وسط بين الفكرة والشيء" (Arnim, Fragmenta, 11, p. 48, 11. 34- 35)، على حين أن مناقشة "الحال" هنا أدت إلى النتيجة القائلة: إن الحال ليس كلمة وليس شيئا ولكنه فكرة.
(٢٢) الإشارة هنا إلى كتاب "الملل والنحل". (المترجم)
(٢٣) انظر فيما سبق، ص٢٧٣ حاشية رقم ٧٧.
(٢٤) الإشارة هنا إلى كتاب "نهاية الإقدام". (المترجم)
(٢٥) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٨٠.
(٢٦) انظر فيما سبق، ص٢٩٥.

"القسمة العقلية ألجأتنا إلى إثباتها < : الأحوال > والضرورة حملتنا على أن لا نسميها موجودة على حيالها ومعدومة على حيالها وقد يُعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فإن الجوهر الواحد لا يُعلم منه تأليف ولا مماسة ما لم ينضمّ إليه جوهر آخر وهذا في الصفات التي هي ذوات وأعراض متصورٌ، فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات"[٢٧] ؟

يمكن أن نعيد تقرير المقصود بهذه الفقرة على النحو الآتي: بقدر ما يفترض أصحاب الأحوال أن للأحوال وجوداً تصوّريًا Conceptual وبقدر ما يفترضون أيضا أن الوجود التصوري يكون متميّزًا عن كل من الأشياء الموجودة وجوداً واقعيًا خارج العقل وعن اللاوجود لمجرد الألفاظ المنطوقة، فإنهم يقصدون إذن بصيغتهم القائلة "إن الأحوال لا موجودة ولا معدومة" أنها ليست موجودة مثل الأشياء الواقعيّة وليست معدومة مثل الكلمات المجردة. ومتى فُهمت صيغتهم على هذا النحو، لا تكون خارجة على قانون الثالث المرفوع، لأن القانون، كما صاغه أرسطو، يقول: "لا يمكن أن يكون شيء فيما بين النقيضين (ἀντιφάσεως) بل باضطرار أن تكون إما الموجبة وإما السالبة أحدهما على شيء ما واحد بعد أن يكون قد حُدَّ الصدق والكذب أولا[٢٨] . ومعنى هذا أنه في حالة "النقيضين" فقط – أي في حالة الإثبات والنفي لنفس المحمول على نفس الذات[٢٩] ،– وبحيث لا يوجد بينهما وسط ، بحكم التعريف[٣٠]– ينطبق قانون الثالث المرفوع، حتى إنه لا يمكن لأحد القول : "أليس أسود وليس لا أسود". لكن في حالة الأضداد (ἐναντία) Contraries[٣١]،

(٢٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٣٧.

(٢٨) Metaph. 1v, 7, 1011b, 23- 24.

(٢٩) De interpr., 6, 17a, 31- 37.

(٣٠) يوضح هذا تفسير "ابن رشد" لعبارة "أرسطو"، وذلك في قوله: "يريدُ– من قِبَل أن حدَّ الصادق هو الذي ليس بكاذب وحدّ الكاذب هو الذي ليس بصادق. وإذا كان الحدُّ لكل منهما ضروريا فبيِّن أنه لا يمكن أن يجتمع الصدق والكذب". (تفسير ما بعد الطبيعة، ص٤٥٤) (المترجم)

(٣١) الأضداد: مصطلح منطقي يدلّ على تقابل صيغتين مختلفتين كل الاختلاف تتعاقبان على موضوع واحد ولا تجتمعان كالسواد والبياض، ويكون بين المعاني الكليّة والقضايا. و"الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان في حين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان". (يراجع : "التعريفات" للجرجاني، و"المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية) (المترجم)

والتى يوجد بينها، بحكم التعريف، وسائط، فإن قانون الثالث المرفوع لا ينطبق عليها، حتى إنه يمكن القول إن "أليس أسود وليس أبيض" أو "أليس عادلاً وليس ظالماً"[٣٢]. وإذن، فبقدر ما يكون للأحوال وجود تصورى هو وسط بين وجود الموجودات الواقعية ولا وجود الموجودات اللفظية، لا تخرج القضية القائلة إن "الأحوال لا موجودة ولا معدومة" على قانون الثالث المرفوع.

فى هذا الكفاية بالنسبة لمعارضة المعتزلة للأحوال. ولننظر الآن فى معارضة أهل السلف.

كان "الأشعرى" الممثل الرئيسى لمعارضة نظرية الأحوال بين صفاتية السلف. وكما بيَّن "الشهرستانى" فى كتابه "الملل والنحل" يبدأ "الأشعرى" بتقرير أن أولئك الذين شاركوا فى مناقشة الصفات بين المسلمين كانوا ينطلقون عموماً من التسليم بوجود إله يوصف بأنه قادر عالم مريد[٣٣] ثم ينتقل بعد ذلك إلى التدليل على أن هذه الألفاظ الثلاثة التى تُحمل على الله يجب أن يكون كل منها مختلفًا عن الآخر فى معناه[٣٤]، وبحيث يريدنا أن نستخلص فى النهاية أن هذه الصفات يجب أن تكون مختلفة أيضًا عن ذات الله التى توصف بها. وبذلك تكون المسألة متعلّقة فحسب بطبيعة ذلك الخلاف بين الذات والصفات. ولقد أحصى "الأشعرى" إجابات ثلاث: فما يُحَّمل على الذات إما أن يكون: ١ – مجرد "لفظ" وهو رأى الجبائى، ٢ – أو "حالا"، وهو رأى "أبى هاشم". ٣ – أو "صفة"[٣٥]؛ وهو الرأى الذى

(٣٢) Categ. 10, 12a, 25.

(٣٣) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٦٦؛ وانظر أيضًا حجة مماثلة أوردها الأشعرى فى كتاب "اللُّمع"، ص ٢، ١٣، ١٤، ١٨، ٢٣.

(٣٤) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٦٦.

(٣٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

سيدافع عنه " الأشعـري " نفسـه ، بعد أن رفض رأى كـل من " الجبائي " ورأى " أبي هاشم "[٣٦] .

يؤكدُ " الأشعري " في نقده " للجبائي " ، أن الاختلافات المُدركة عقلا تعكس حقائق بعينها تكون مستقلة تمامًا عن الألفاظ التي عبَّرت عنها ، وأن الاختلافات لا يمكن أن تكون إذن مجرد ألفاظ . وفي ذلك يقول : " فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين لو قُدِّر عدمُ الألفاظ رأسًا ارتاب العقل فيما تصوره "[٣٧] . وهذا مماثل تمامًا لحجة أصحاب الأحوال ضد الـرأى الذى يذهـب إلى أن الكليات مجـرد كلمات ، وهو ما أورده الرازى[٣٨] .

(٣٦) ونثبت بالتفصيل هنا رأى " الأشعري " كما حكاه " الشهرستاني " . قال " الأشعري " : " إذا فكَّر الإنسان في خلقته من أى شيء ابتدأ وكيف دار في أطوار الخلقة كورا بعد كور حتى وصل إلى كمال الخلقة وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدبر ويبلغه من درجة إلى درجة ويرقِّيه من نقص إلى كمال عرف بالضرورة أنّ له صانعًا قادرًا عالمًا مريدًا إذْ لا يتصوَّر صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبين آثار الإحكام والاتقان في الخلقة ، فله صفات دلَّت أفعاله عليها ، لا يمكن جحدها ‹ و › كما دلَّت الألفاظ على كونه عالمًا قادرًا مريدًا دلَّت على العلم والقُدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يتخلَّف شاهدًا أو غائبًا . وأيضًا لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحدث بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل . وهذه الصفات لن يُتصوَّر أن توصف بها الذات إلاّ وأن يكون الذات حيًا بحياة للدليل الذى ذكرناه . وألزم منكرى الصفات إلزامًا لا محيص لهم عنه وهو : إنكم وافقتمونا أو قام الدليل على كونه عالمًا قادرًا فلا يخلو إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدًا أو زائدًا فإن كان واحدًا فيجب أن يَعْلَم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقًا علم كونه عالمًا قادرًا ، وليس الأمر كذلك ؛ نعرف أن الاعتبارين مختلفان : فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال أو إلى الصفة . وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرَّد فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين لو قُدِّر عدم الألفاظ رأسا ما ارتاب العقل فيما تصوَّره ، وبطل رجوعة إلى الحال ؛ فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي وذلك محال . فتعيَّن الرجوع إلى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه " ("الملل والنحل " ، ص ٦٦ - ٦٧) (المترجم) .

(٣٧) المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٣٨) الرازي : " محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين " ، ص ٣٩ .

فى نقد " الأشعرى " لأبى هاشم ، يكرر الحجة التى أثارها المعتزلة من قبل ضد نظرية الأحوال[٣٩] ، وهى أن نظرية الأحوال مضادة لقانون الثالث المرفوع ، وتأتى حجةُ " الأشعرى " ، كما أثبتها " الشهرستانى " ، على النحو التالي : " إن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفى وذلك محال "[٤٠] .

بحذف هذين البديلين المكنين ، يبقى " الأشعرى " مع الإمكان الثالث ، أى مع التصور السلفى القديم للصفات بما هى أشياء حقيقية قائمه بالذات منذ الأزل .

(٣٩) انظر فيما سبق الحواشى رقم ١٢ - ١٣ .
(٤٠) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص ٦٧ .

(٥) الجانب السيمانطيقي[١] لمشكلة الصفات[٢]

لمشكلة الصفات الإلهية فى علم الكلام جانبان : جانب أنطولوجي وجانب سيمانطيقى . والجانب الثالث ، وهو الجانب المنطقى ، أدخله من بعد أولئك الذين يُسمَّون " فلاسفة " والمتميِّزون عن أولئك الذين يعرفون بـ " المتكلمين "[٣] .

يتناول الجانب الأنطولوجي مسألة ما إذا كانت الألفاظ التى تُطلَق على الله فى القرآن ، من قبيل " حى " و " عالم " و " قادر " تتضمَّن وجود الحياة والعلم والقدرة فى ذاته ‹ تعالى › بما هى موجودات حقيقية لا جسمانية ، والتى تكون ، برغم ملازمتها لذات الله ، مستقلة عنها . ليس لهذه المشكلة أساس فى القرآن وإنما هى ظهرت بتأثير من نظرية التثليث المسيحية[٤] ، فمنذ بداية القرن الثامن الميلادى كان قد وجد ، من قبل بالفعل ، الصفاتية ونُفاة الصفات كذلك .

ويظهر الجانب السيمانطيقى للمشكلة فى علم الكلام بصورتين :

الصورة الأولى هى كيف يمكن للمرء أن يتناول الألفاظ القرآنية التى تصف الله وصفًا يجعله شبيها بالمخلوقات . أساس هذه الصورة للمشكلة هو التعليم القرآنى ، الذى جاء ترديداً لما ورد فى الكتاب المقدَّس ، بأن الله لا يشبه غيره من الخلْق وهو

(١) المقصود بالسيمانطيقى ما يتعلق بدلالة الألفاظ وتطورها . (المترجم) .

(٢) الجزء الخاص بمنكرى الصفات فى هذا القسم (ص ٢١٧ وما بعدها) هو إعادة ومراجعة لما سبق نشره بعنوان :
Philosopical Implications of the Problems of Divine Attributes in the Kalam, JAOS 73 - 80 (1959).

(٣) انظر بحثى : "Avicenna, Algazali end Averroes on Divine Attributes", Homenaje a Millas- Vallicrosa, 11, 1956., pp545 .

وانظر بحثى : " Crescas on the problem of Divine Attributes", Jewish Quarterly Review, n. 5., 7:1-44, 175-221 (1916) .

(٤) انظر فيما سبق ، القسم الأول رقم (١) .

ما عَبرّت عنه الآية القرآنية : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى : ١١) والآية القرآنية ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص : ٤) .

كانت هناك آراء عديدة بين الصفاتية حول هذه الصورة للمشكلة ، فقد وُجد البعض ممن أخذوا الألفاظ التي تُحْمل على الله مأخذًا حرفيًا إلى أقصى حد ، غاضين الطرف عن الآيات التي تدين تشبيه الله بغيره من الموجودات ، واستنكر آخرون من الصفاتية موقف هؤلاء فوصموهم بأنهم " المشبِّهة "[٥] . لكن هؤلاء الذين أدانوا المشبِّهة كانوا فرقتين : فرقة قنعت بمجرد تأكيد أن الألفاظ التي تُحمل على الله بينما هي لا تقيم تشابها بين الله وخلقه ، يجب أن تؤخذ مأخذًا حرفيًا يفيد تمامًا ما يُفهم من قولهم " بلا كيف "[٦] . والفرقة الأخرى كانت راغبة صراحة في القول بأن أي لفظ يُطلق على الله هو مغاير لذات اللفظ عندما يطلق على أي من خلقه، دون أن يعطوا له ، على أية حال ، معنى جديداً مغايراً ، والصيغة التي تجمعهم هي صيغة " جسم لا كالأجسام "[٧] .

لم يكن بين نفاة الصفات ‹ أي المعتزلة › Antiattributists خلاف حول صورة المشكلة هذه . فقد اتفقوا جميعًا على أن الألفاظ المشتركة التي تُطلق على الله لا يجب أن تؤخذ مأخذًا حرفيًا وكفى بل يجب أن تُعطى معاني جديدة غير حرفية ‹ أي يجب تأويلها ›[٨] .

الصورة الثانية من الجانب السيمانطيقي للمشكلة ، عند كل من الصفاتية ونفاة الصفات على السواء ، كانت هي البحث عن صيغة يمكن أن تُعبِّر عن تصوراتهم المخصوصة للصفات .

أقدم صيغ الصفات هي تلك التي استخدامها " سليمان بن جرير الزيدى " ، الذي ازدهر حوالي سنة ٧٨٥م[٩] . ويثبت الأشعري في " مقالات الإسلاميين " عنه قوله :

(٥) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٤ .

(٦) انظر مثلاً الأشعري : " الإبانة عن أصول الديانة " ، ص ٨ .

(٧) انظر فيما سبق ص ٥١ – ٥٢ .

(٨) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٣٠ .

وفي ذلك يقول الشهرستاني : " وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة " . (الملل والنحل " ، ص ٣٠) (المترجم) .

(٩) **سليمان بن جرير** : زيدى ينسب إليه جماعة " السليمانية " . كان يقول إن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، وإنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل وأثبت إمامة أبي بكر وعمر حقًا اجتهاديًا وربما كان يقول إن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود عليّ خطأ لا يبلغ درجة " الفسق وذلك الخطأ خطأ اجتهادي ... طعن في الرافضة لقولهم " بالبداء " وبـ " التقية " . (المترجم)

" علمه " ليس هو[١٠] غير أنه من الواضح أن هذه عبارة ناقصة ، " فالأشعرى " يثبت فى مواضع أخرى قول "سليمان" : إن " علم الله سبحانه لا هو الله ولا هو غيره "[١١] وأيضًا " إن الله سبحانه لم يزل مريدًا بإرادة يستحيل أن يُقال هى الله أو يقال هى غيره "[١٢] . ويقول أصحابه – بالمثل – فيما يثبته " الأشعرى : أيضًا : " إن البارى عالم بعلم لا هو ولا غيره" ، ويضيف "الأشعرى" إلى ذلك قوله : "وكذلك قولهم فى سائر الصفات"[١٣] .

نفس الصيغة يستخدمها " هشام بن الحكم " (+ ٨١٤ م) . وعند " الأشعرى " روايتان لاستخدامه لهذه الصيغة . فأولا ، يقول بالنسبة لصفة العلم : " وحكى أبو القاسم " البلخى " عن هشام بن الحكم أنه كان يقول : محال أن يكون الله لم يزل عالمًا بنفسه وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أنْ لم يكن بها عالمًا ، وإنما يعلمها بعلم ، وإن العلم صفة له ليست هى هو ولا غيره ولا بعضه . و [لا] يجوز أن يُقال العلم محدث أو قديم ؛ لأنه صفة والصفة لا توصف "[١٤] . ويمكن أن يُلاحظ عرضًا أن هذه العبارة الأخيرة تعكس رأيه الخاص فى أن " الأعراض صفات الأجسام لا هى الأجسام ولا هى غيرها وأنها ليست بأجسام فيقع عليها التغاير "[١٥] علاوة على عبارة " أرسطو " التى تقول إن " العرض لا يمكن أن يكون عرضًا لعرض "[١٦] ومن الربط بينهما ينتج أن الصفة لا تكون موضوعًا للحمل . وثانيًا، فيما يتعلق بصفات مثل القدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتى هى ، خلافًا للعلم – فيما يرى – ملازمة لله أيضًا منذ الأزل a parte ante ، فهو يقول : " إنها صفات لله لا هى الله ولا غير الله "[١٧] .

(١٠) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ١٧١ . ونص عبارة الأشعرى هو : " فقال سليمان بن جرير " وجه الله هو الله ، وعلمه ليس هو : ، (المترجم) .
(١١) المصدر السابق ، ص ٥٤٧ .
(١٢) المصدر السابق ؛ ص ٥١٤ .
(١٣) المصدر السابق ، ص ٧٠ .
(١٤) المصدر السابق ، ص ٣٧ ؛ وانظر ص ٤٩٣ – ٤٩٤ .
(١٥) المصدر السابق ، ص ٣٤٤ .
(١٦) Metaph. 1v, 4, 1007b, 2-3.
(١٧) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٨ .

والذى استخدم هذه الصيغة بعده مباشرة هو "ابن كُـلاَّب" السُّنى (٨٥٤ م). وفى موضع ، يجمع فيه الأشعرى بينه وبين " سليمان بن جرير الشيعى " ، فيقول فى كتابه "مقالات الإسلاميين" : " قـال سليمان بن جـرير وعبد الله بن كُـلاَّب : إن الله سبحانه لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يُقال هى الله أو يقال هى غيره[١٨] . وفى موضع آخر يثبت " الأشعرى " قول " ابن كُلاَّب " : "معنى أن الله عالم أن له علماً ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أن حيّ أن له حياة ، وكذلك القول فى سائر أسمائه وصفاته" . ويمضى " الأشعرى " قائلاً : إن " ابن كُلاَّب " اعتاد " أن يقول إن أسماء الله وصفاته " لذاته " ، لا هى الله ولا هى غيره ؛ وإنها قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات "[١٩] . ويثبت "الأشعرى" نفس الصيغة أيضًا لكن بدون كلمة " لذاته " وينسبها إلى أصحاب "ابن كُلاَّب" . فتبعًا لجماعة من هذه الجماعات " أسماء البارى ، لا هى البارى ، ولا غيره[٢٠] ؛ وتبعًا لجماعة أخرى ، فإن " أسماء البارى لا يقال هى البارى ولا يُقال هى غيره " ، ويضيف الأشعرى إلى ذلك قوله : "وامتنعوا من أن يقولوا : " لا هى البارى ، ولا غيره "[٢١] .

وسوف يُشار ، من الآن فصاعداً ، إلى صيغة الصفات : " ليست هى الله وليست غيره " على أنها الصيغة الكُلاَّبية .

نعرف من مصدر آخر أن " ابن كُلاَّب " – من بين هؤلاء الثلاثة – كان صفاتيًا من الناحية الأنطولوجية لمشكلة الصفات[٢٢] ، واستخدامه هنا لتعبير : الصفات "قائمة بالله" يُعزِّز ذلك الرأى .

أما " سليمان بن جرير الزيدى " فيمكن اعتباره للوهلة الأولى منكرا للصفات ، لأن مؤسس الزيدية كان تلميذاً " لواصل بن عطاء " ؛ وكانت هناك صلة بين الزيدية

(١٨) المصدر السابق ، ص ٥١٤ .
(١٩) المصدر السابق ، ص ١٦٩ ؛ وانظر ص ٥٤٦، ص ٥٤٨ .
(٢٠) المصدر السابق ، ص ١٧٢ ؛ وانظر ص ٥٤٦ .
(٢١) المصدر السابق ، ص ١٧٢
(٢٢) انظر فيما يلى ص ٣٥٤ .

والمعتزلة[٢٣] . لكن ، لأن " الأشعرى " يربط بينه وبين " ابن كُلَّاب " فى تأكيد " أن الله لم يزل مريداً بإرادة قديمة قائمة به " ؛ ولما يثبته " الأشعرى " أيضاً من قول "ابن جرير" : "علم البارى شيء وحياته شيء"[٢٤] ، يُستدل أنه ، من الناحية الأنطولوجية للمشكلة ، كان من الصفاتية .

ويقرر " ابن حزم " أن هشام بن الحكم " يشارك المعتزلة فيما يذهبون إليه فى مشكلة الصفات[٢٥] . لكن " ابن حزم " يُدخل " الأشاعرة " – فى الفقرة ذاتها – ضمن أولئك الذين شاركوا المعتزلة فى مشكلة الصفات ، وهو ما يقصد به ، كما سأبين فيما بعد ، أولئك الأشاعرة الذين تبنوا نظرية الأحوال ، وهى التى كانت بالنسبة إليه نظرية اعتزالية تماماً[٢٦] ، وما يقوله أيضاً عن أن هشاماً شارك المعتزلة فى مشكلة الصفات ربما يعنى فحسب أنه اعتبر هشاماً من أتباع نظرية الأحوال ، وهذا لمجرد أن صيغة " ليست هى الله وليست غيره " ، كما سنرى ، قد أصبحت معروفة فيما بعد ، بعد زمن "أبى هاشم" ، باعتبارها الصيغة المطلقة للأحوال . ومن كلامه عن صفة العلم ، الذى له بداية زمانية ، يتضح تماماً أنه اعتبر تلك الصفة واقعية ومن الضرورى أنه كان قد اعتبر الصفات التى ليس لها بداية فى الزمان ، فيما هو اضح تماماً ، صفات واقعية كذلك .

(٢٣) انظر : I. Friedlaender, " The Meterodoxies of Shiites in the Presentation of Ibn Hazm, " JAOS, 29; 11 (1908) . .

(٢٤) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ١٧١ .
ويثبت الأشعرى مقالته عن " سليمان " كما يلى : قال " سليمان ابن جرير " : علم البارى شيء وقدرته شيء وحياته ، ولا أقول : صفاته أشياء " . (المترجم)

(٢٥) ابن حزم "الفصل" ، ص ١١٢ ؛ وانظر فيما يلى ، إشارة " البغدادى " ، فى الفَرق بين الفرق " ص ٤٩ ، إلى أن " هشام بن الحكم " قد ضلَّ فى مسألة الصفات ، وهو ما يعنى – فيما يمكن فهمه من السياق – لا أنه أنكر حقيقة الصفات وإنما يعنى بالأحرى أنه قد ضلَّ فى صفات الله .
ولمزيد من الإيضاح نثبت هنا مقالة " البغدادى " وهى : " رُوِىَ أن هشاماً مع ضلالته فى التوحيد ضلَّ فى صفات الله أيضاً فأحال القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء وزعم أنه علم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها بعلم وأن العلم صفة له ليست هى هو ولا غيره ولا بعضه . قال : ولا يُقال لعلمه إنه قديم ولا محدث لأنه صفة وزعم أن الصفة لا توصف . وقال أيضاً فى قدرة الله وسمعه وبصره وحياته وإراداته إنها لا قديمة ولا محدثة لأن الصفة لا توصف وقال فيها إنها هى ‹ ليست › هو ولا غيره . وقال أيضاً لو كان لم يزل عالماً بالمعلومات لكانت المعلومات أزلية لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود كأنه أحال تعلقّ العلم بالمعدوم " . (ص ٤٩ – ٥٠) (المترجم) .

(٢٦) انظر فيما يلى : ص ٣١٤ .

وبما أن هذه الصيغة تُعزى إلى ثلاثة أشخاص ، اثنان منهم شيعيان وواحد سُنّي ، واستخدمها الثلاثة كل منهم بمعزل عن الآخر ، فيما واضح تمامًا ، لوصف عقيدتهم في حقيقة الصفات ، فمن المفترض أن مؤلفها الأصلي لم يكن واحداً منهم . ويلزم أن يكونوا قد توصلوا إليها بما هي صيغة قديمة ، ومن المحتمل أنها قديمة قدم الصيغة القائلة " إن القرآن لا خالق ولا مخلوق "[٢٧] ، إن لم تكن أقدم منها وهي التي اقتُبست عن رجل توفي عام ٧١٢م[٢٨] . وكانت هذه الصيغة المتأخرة عن القرآن تستهدف أيضًا الاعتقاد المسيحي بأن الشخص الثاني في الثالوث ، أي الكلمة ، هو خالق[٢٨أ] . وعلى ذلك ، يمكن افتراض أن صيغة الصفات الراهنة هذه تستهدف أيضًا اعتقاداً مسيحيًا يرتبط بالتثليث . وعلاوة على ذلك يمكن إذن افتراض أن هذه الصيغة قد صاغها أولئك المسلمين الأوائل الذين توصّلوا – فيما حاولنا بيانه[٢٨ب] – إلى الاعتقاد بحقيقة الصفات نتيجة لمجادلاتهم مع المسيحيين فيما يتعلّق برفض القرآن للتثليث المسيحي – وتبعًا لذلك فإن الجزء الأول من الصيغة أي " ليست الله " إنما يؤخذ بمعنى أن أيًا من الصفات ، خلافًا للشخص الثاني والشخص الثالث من أقانيم التثليث ، ليست هي الله . والجزء الثاني من الصيغة ، أي " ليست غيره " إنما يؤخذ بمعنى أن على الرغم من أن أيًا من هذه الصفات ، خلافًا للشخص الثاني والشخص الثالث من أقانيم الثالوث ، ليست هي الله ، فأنها مع ذلك ، مثل شخصييْ الأقانيم ، ليست منفصلة عن ذات الله وليست مخلوقة . وبالنسبة لهؤلاء الثلاثة الذين استخدموا هذه الصيغة القديمة ، والذين ازدهروا جميعًا بعد قيام المعتزلة ، يمكننا أن نفترض ، على أية حال ، أن الجزء الأول من الصيغة وهو " ليست هي الله " قد قبل معنى إضافيًا ، أي معنى يجيب على اتهام المعتزلة بأن الاعتقاد بالصفات يعني الاعتقاد بوجود أكثر من إله . كما يمكننا أن نضيف أيضًا أنه في حالة صيغة " هشام بن الحكم " لصفة العلم المخلوقة فإن تعبير

(٢٧) يرد ذكر الرجل الذي رويت عنه هذه الصيغة في كتاب " الإبانة " وذلك في قول " الأشعري " : "وصحّت الرواية عن جعفر بن محمد أن القرآن لا خالق ولا مخلوق . وروى ذلك عن عمّه زيد بن علي وعن جدّه علي بن الحسين " . (" الإبانة " ، ص ٢٩ ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة ، د.ت) (المترجم) .

(٢٨) الأشعري : " الإبانة عن أصول الديانة " ، ص ٣٨ .

(٢٨أ) انظر فيما يلي : ص ٣٤٨ .

(٢٨ب) انظر فيما سبق : ص ٢١٢ – ٢١٥ .

" ليست غيره ولا بعضه " إنما يؤخذ بمعنى أن العلم ، مع أنه حادث وليس قديماً ، فهو ليس " غيره " ، أى ليس خارج الذات الإلهية ، وليس " بعضه " ، أى ليس جزءاً منفصلاً عن الذات الإلهية القديمة ؛ إنه صفة خلقها الله فى ذاته .

وبعد قرن ، نجد " أبا هاشم " يتبنى الصيغة الكُلاَّبية . ومهما يكن الأمر ، فلم يعد يقصد بهذه الصيغة عنده أن تصف اعتقاداً بحقيقة الصفات ؛ بل كان يقصد بها بالأحرى ، أن تصف اعتقاداً بنظرية جديدة : أى نظريته هو فى الأحوال ، التى كانت من ناحية إنكاراً للتطرف فى تصوّر حقيقة الصفات عند الصفاتية كما كانت من ناحية أخرى إنكاراً للنزعة اللفظية المتطرفة عند نفاة الصفات . يقول " أبو هاشم " ، مستخدماً الصيغة الكُلاَّبية القديمة ، لكن مع تغيير لفظ " الصفة " إلى لفظ " الحال " : إن الأحوال " لا هى هو ولا غيره "[٢٩] . ومهما يكن من شىء ، فلم تعد هذه الصيغة تستهدف العقيدة المسيحية فى التثليث ، وإنما تستهدف التصورين المتعارضين للصفات فى العقيدة الإسلامية. وهكذا، فإن الجزء الأول من الصيغة ، أى "ليس الله" ، هو إنكار لرأى المعتزلة القائل إن الصفات المحمولة على الله هى مجرد أسماء تشير إلى ذات الله ؛ والجزء الثانى من الصيغة ، أى ليست غيره " ، هو إنكار لرأى الصفاتية فى أن الألفاظ التى تحمل على الله تشير إلى صفات حقيقية فى الله متميِّزة عن ذاته[٣٠] .

وفى الوقت الذى تبنّى فيه " أبو هاشم " ، تقريباً ، الصيغة الكُلاَّبية واستخدمها للتعبير عن نظريته فى الأحوال ، استخدم " الأشعرى " تلك الصيغة الكُلاَّبية كما استخدم صيغة أخرى أيضاً ، ووفقا لما أورده " ابن حزم " من أحد مؤلفات "الأشعرى" دون أن يذكر لنا عنوانها ، فإن " الأشعرى " يقول عن علم الله إنه " لا يقال هو الله ولا هو غير الله "[٣١] ، وهى طريقة أخرى فى التعبير عن صيغة : إن علم الله " ليس هو الله ولا هو غير الله " التى أوردها " ابن حزم " ، قبل عبارة " الأشعرى " تلك ، منسوبةً

(٢٩) البغدادى : " الفَرق بين الفرق " ، ص ١٨٢ .
(٣٠) انظر فيما سبق : ص ٢٢٤ .
(٣١) ابن حزم : " الفصل " ، جـ٢ ص ١٢٦ .

إلى بعض " طوائف من أهل السُّنة "[٣٢] . وعلى أية حال، فمن مؤلَّف آخر لم يذكر لنا "ابن حزم" عنوانه أيضًا ، يورد قـول " الأشـعرى " : " إن علم الله تعالى هـو **"غير"** الله ، و **"خلاف"** الله ، وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل "[٣٣] . ونفس الرأى ، على نحو ما اقتبسه " ابن حزم " أيضًا من أحد مؤلفات الأشـعرى " الذى يُعرف بـ " المجالس " ، يقول : " إن مع الله تعالى **أشياء سواه** لم تزل كما لم يزل "[٣٤] . وبالمثل ، يؤكد " الأشعرى " فى كتابه " اللمع " أن البارى تعالى عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه"، ثم ينكر بعد ذلك أنْ يكون الله عالمًا لا بنفسه ولا "بمعنى" (= صفة) يستحيل أن يكون هو نفسه "[٣٥] ، وهو ما يعنى أنه للتعبير عن صفة العلم أو أى صفة أخرى يجب استخدام صيغة: "إنها ليست غير الله" لا صيغة : "إنها ليست الله وليست غـير الله" . والصيغة المعدَّلة ، لصيغة الأشعرى فى كتـابه " اللمع " ، والتى يتأكد فيها ضمنا غيرّية الصفات فى علاقتها بالله مع أنه لا يُعبِّر عن هذه الغيرية صراحة ، إنما نجدها عند " الشهرستانى " . فهكذا ، وهو يورد أولاً قول الأشعرى إن تصور المرء لكل صفة من الصفات يجب أن يتوافق مع صيغة " إن الله عالم بعلم " ، والتى يُقصد بها أن للصفات حقيقة ثابتة قائمة بذات الله ومنَ ثَمَّ فهى غير الله ، يورد "الشهرستانى" حينئذ ، قول "الأشعرى" عن الصفات : إنه " لا يُقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره"[٣٦] .

كان "أبو هاشم" ، هو أيضًا الأخ غير الشقيق "للأشعرى" ورفيق درسه على يد "الجُبَّائى" – الأب والد أبى هاشم وزوج أم الأشعرى – الذى كان معتزليًا منكرًا للصفات. ويمكن افتراض أن كليهما أثناء فترة التلميذة على "الجبّائى" كانا معتزليَيْن ينكران الصفات . ونعرف أن كليهما تخلَّيا ، فيما بعد، عن مذهب أستاذهما فى الصفات،

(٣٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٣٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٣٤) المصدر السابق جـ٤ ص ٢٠٧ .
(٣٥) الأشعرى : " اللمع " ، ص ١٤ وكذلك يضيف " الأشعرى " قوله : " قادر بقدرة حىّ بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر ... وهذه الصفات أزلية قائمة بذات الله تعالى " . أى أن الأشعرى يثبت " صفات الله تعالى لذاته كلها من الحياة والقدرة والسمع والبصر وسائر الصفات " (يراجع : "اللمع" ص ٢١ ، بتحقيق " حمودة غرابة " وأيضًا " الملل والنحل " ، ص ٦٧) . (المترجم)
(٣٦) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٧ .

فأصبح "أبو هاشم"، في وقت ما، مؤسسا لنظرية الأحوال التي طبَّق عليها الصيغة الكُلاَّبية بمعناها الجديد، وتحوَّل "الأشعري" ، في سنة ٩١٢م إلى مذهب أهل السلف كليَّةً ، متقبلا كل تعاليمه ، بما في ذلك القول بثبوت الصفات. وعلى ذلك ، فعندما يستخدم "الأشعري" صيغتين: صيغة جديدة تؤكد إما صراحة أو ضمنا أن "الصفات غير الله"، وصيغة أخرى "كلابيّة تؤكد أن الصفات "لا هي الله ولا هي غيره"، نكون على ثقة من أن صيغته الجديدة تأتي من الفترة التالية لمناظرته < مع أستاذه الجبَّائي > ، بعد أن أصبح يعتقد بحقيقة الصفات . وبحماس التحوُّل الجديد وقع "الأشعري" على الصيغة الكُلاَّبية الغامضة وأعلن أنه يجب القول إنها < أي الصفة > "هي غير الله" وإنها "خلاف الله". لكن يمكن، بالنظر إلى استخدامه للصيغة الكلاَّبية ، أن يُثار السؤال الآتي: هل يستخدم الأشعري" الصيغة بمعناها الكلاّبي الأصلي ، على أنها إثبات للصفات، من ثمَّ فإنها ترجع على ذلك إلى الفترة التالية لتحوله إلى مذهب السلف؟ ويبدو أن هذا الرأي يعضِّده وصف "ابن خلدون" "للأشعري" بأنه متابع "لابن كُلاَّب"[٣٧] ، أم أن "الأشعري" يستخدمها بمعناها عند "أبي هاشم" على أنها وصف للأحوال ؟ مما يعني أن "الأشعري" ، قبل تحوله إلى مذهب السلف، قد شارك أخاه غير الشقيق ورفيق درسه زمنًا في الدفاع عن نظرية الأحوال. إن التغيّر الذي طرأ على موقفه مؤخرًا من مشكلة الأحوال يُروى بين بعض أتباعه[٣٨]. وعلى افتراض أن هذه الصيغة أيضًا أُستخدمت بمعناها عند "أبي هاشم"، بما هي أحوال، فهل يعني ذلك أن "الأشعري" بعد تحوّله إلى مذهب السلَف قد عَدَّل من رأيه في الصفات وتبنَّى القول بالأحوال ؟ خاصة وأنه قد لوحظ تعديل مشابه في آرائه الأصلية فيما يتصل بمشكلات أخرى[٣٩].

إن عدم التيقُّن مما كان يعنيه "الأشعري" باستخدام الصيغة الكُلاَّبية أوجد بين أتباعه ثلاثة آراء متباينة حول مشكلة الصفات.

(٣٧) انظر فيما سبق ، ص٨٧ .
(٣٨) انظر فيما يلي: الحاشية رقم ٥٧ .
(٣٩) انظر : Wensinck, "The Muslim Creed", pp. 91-94.

بعضهم كانوا صفاتية واستخدموا صيغة الأشعرى الجديدة تعبيراً عن رأيهم. وهكذا بعد أن يُقدِّم "ابن حزم"(+١٠٦٤م) "الباقلانى" (+١٠١٣م) على أنه "كبير" الأشاعرة يورد قوله: "إن لله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تزل مع الله[٤٠] وكلها "غير الله" و"خلاف" الله[٤١] تعالى . وكل واحدة منهن غير الأخرى وخلاف لسائرها ، وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن"[٤٢]. وبالمثل، فابن حزم ، بعد أن يقتبس فى موضع آخر صيغة الأشعرى اللاكلاَّبية non-Kullabite Formula من أحد مؤلفاته والقائلة " إن علم الله تعالى هو غير الله، وخلاف الله وإنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل" يضيف قائلاً : إن "الباقلانى" وجمهور أصحابه قد وافقوا على هذا القول[٤٣]. ونفس الصيغة اللا-كُلاَّبية لكن مع استبدال تعبير: "زائدة على" بتعبير "هو غير"، يعزوها "الشهرستانى" و"ابن رشد" (+ ١١٩٨م) على السواء إلى الأشاعرة. وهكذا نجد "الشهرستانى" يثبت فى كتابه "نهاية الإقدام" رأى الأشاعرة على هذا النحو: "إن البارى تعالى عالم بعلم قادربقدرة حى بحياة سميع بسمع بصير ببصر مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء. وهذه الصفات [السبع] "زائدة" على ذاته سبحانه وهى "**صفات**" موجودة أزلية و"معان" قائمة بذاته"[٤٤]. والصفات، على نحو ما أورده "ابن رشد" تعبيرا عن رأى الأشاعرة، هى صفات "معنوية"[٤٥] ، "**زائدة**" على الذات"[٤٦] كل منها "قائمة" بالذات[٤٧] .

وهناك أتباع آخرون للأشعرى، من الصفاتية أيضا، استخدموا الصيغة الكُلاَّبية ، التى كان يستخدمها "الأشعرى" كما رأينا، فى وقت ما. هذا هو ما نفهمه من شرح

(٤٠) a parte ante.
(٤١) a parte post.
(٤٢) ابن حزم: "الفصل"، حـ٤ ص٢٠٧.
(٤٣) المصدر السابق، حـ٢، ص١٢٦.
(٤٤) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٨١.
(٤٥) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٥٦؛ وانظر فيما سبق ص٢٧٠ حاشية. رقم ٦٨ .
(٤٦) المصدر السابق.
(٤٧) المصدرالسابق.

"التفتازاني" على العقائد النسفية . "فالنسفي" (+ ١١٤٢م)[٤٨]، الذي لم يكن أشعريًا ، يستخدم الصيغة الكُلاَّبية وهي أن "الصفات" هي لا هو ولا غيره"[٤٩] تعبيراً عن اعتقاده بأن الله "له صفات أزلية قائمة بذاته"[٥٠] وفي تعليق "التفتازاني" [+ ١٣٨٨م][٥١] على هذا يقول إن هذا هو نفس ما يقوله الأشاعرة ، الذين يقتبس قولهم عن الصفات بنفي "غيْريتها" < عن الله تعالى > وعيْنيتها < لذات الله تعالى >[٥٢] أيضا على السواء .

ونجد "ابن خلدون" (+ ١٤٠٦م) ، فيما بعد، في إجابته على حجة المعتزلة بأن الاعتقاد بثبوت الصفات قائمة بذات الله يُؤدي إلى الاعتقاد بتعدّد الآلهة يقول: "وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها"[٥٣]. ويتضح من السياق أنه يبرز هنا رأي الأشاعرة .

وبالنظر إلى هاتين الصيغتين اللتين استخدمتهما هاتان الطائفتان من أتباع الأشعري ، يلاحظ "مُلاً أحمد الجندي" ، في تعليقه الممتاز على شرح التفتازاني، أن الصيغة القائلة إن الصفات " لا هي هــو ولا غيــره" تمثــل رأي "قدماء الأشــاعرة" أما "المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها للذات"[٥٤].

(٤٨) **النسفي** : أبو حفص عمر نجم الدين (+٥٣٧هـ/١١٤٢م). ينتسب إلى مدينة نسف. فقيه ومتكلّم. مؤلف كتاب شهير في"العقائد" حظي بشروح كثيرة عليه. وكتاب "العقائد" هذا هو أول كتاب موجز في أصول العقيدة الإسلامية ألِّف تبعا لمنهج أهل السُّنة المتأخرين. (المترجم)

(٤٩) التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ، ص ٧٠ .

(٥٠) المصدر السابق ص ٦٩ ص ٧٠ .

(٥١) **التفتازاني** : مسعود بن عمر (١٣٢٢-١٣٩٠م). وُلد بتفتازان وتوفي بسمرقند. هو لغوي ومنطقي وفقيه وأصولي. ألَّف شروحا مهمة أصبحت تُدرَّس فيما بعد. ومن أهم شروحه : شرح تلخيص المفتاح في البلاغة ، وشرح الشمسية في القواعد المنطقية، وشرح إيساغوجي فرفريوس، وشــرح العقــائد للنسفي، وشرح الكشّاف للزمخشري. (المترجم)

(٥٢) المصدر السابق ، ص٧٢.

(٥٣) ابن خلدون : "المقدمة"، جـ٣ ص٣٨.

(٥٤) Jundi, p.109. ، اقتبسة Elder, p. 53, n.9. ونص كلام "ملا أحمد الجندي" في تعليقه هو: "قوله والأشاعرة إلى نفي غيريتها ، إلخ) أي: قدماء الأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها لئلا يلزم تعدّد القدماء ، وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها الذات وإمكانها ومنعوا بطلان تعــدّد القدماء مطلقًا". (ص١٠٩، القاهرة ١٣٢٩هـ). (المترجم)

بجانب هاتين الطائفتين من الأشاعرة الصفاتية وُجد من الأشاعرة أيضا من قال بالأحوال . وإليهم يشير "ابن حزم" في قوله " ومن حماقات الأشعرية قولهم إن للناس **"أحوالاً"** و **"معاني"** لا معدودة ولا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا أزلية ولا محدثة ولا حق ولا باطل"(٥٥). وتوجد عند "ابن حزم" إشارة أخرى إلى الأشاعرة ، بما هم مؤيدون لنظرية الأحوال وذلك في العبارة الآتية: " وأما **الأحوال التي ادعتها** الأشعرية فإنهم قالوا إن هاهنا أحوالا ليست حقا ولا باطلا ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا هي موجودة ولا معدومة ولاهي معلومة ولا هي مجهولة ولا هي أشياء ولا هي لا أشياء"(٥٦). كما نجد إشارة إلى اثنين من أعلام الأشاعرة الذين قالوا بنظرية الأحوال وذلك فيما يقرره "الشهرستاني" من أنه برغم نفي "الأشعري" وغالبية أصحابه لنظرية "أبي هاشم" في الأحوال إلا أن "القاضي أبا بكر الباقلاني" أثبتها بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه. وكان "الجويني" من المثبتين في الأول والنافين في الآخر(٥٧). و"الباقلاني" و"الجويني" كلاهما من الأشاعرة المعروفين. ويذكر "فخر الدين الرازي" أيضا عن "الباقلاني" و"الجويني" أنهما من أكثرنا [أي أهل السُّنة] إثباتا لنظرية الأحوال"(٥٨). وعلى نحو ما رأينا(٥٩)، فإن "الباقلاني" و"الجويني" على السواء ،

(٥٥) ابن حزم: "الفصل" ، حـ٤ ص٢٠٨. وفي رأيي أن ما يقصده "ابن حزم بالأحوال والمعاني [الكليات] هنا: الأحوال على نحو ما طبقت على الصفات الإلهية والأحوال بمعنى الكليات. وعن العلاقة بين هذين المعنيين للأحوال انظر فيما سبق ص١٧٠ - ١٧١ . ويستخدم "ابن ميمون" - في فقرة يشير فيها إلى الأحوال بمعنى الكليات - تعبير "الأحوال أي المعاني الكلية". انظر: ("دلالة الحائرين" حيث يقول: ... وهذا مثل قول آخرين : الأحوال ، يريدون بذلك المعاني الكلية ليست موجودة ولا معدومة". (حـ١، فصل ٥١، ص٧٦).

(٥٦) ابن حزم: "الفصل"، حـ٥ ص٤٩ .

(٥٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام، ص١٣١ . ونصُّ عبارة الشهرستاني هنا هو: "إن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفيا وإثباتا بعد أن أحدث أبو هاشم الجبائي رأيه فيها وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلا فأثبتها أبو هاشم ونفاها أبوه الجبائي وأثبتها القاضي أبو بكر رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه رضي الله عنهم. وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر". (المترجم)

(٥٨) الرازي : "محصل أفكار المتقدمين"، ص٣٨ . وفي ذلك يقول "الرازي" : "خلافا للقاضي وإمام الحرمين وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ". (المترجم)

(٥٩) انظر فيما سبق : ص٢٦٥ وما بعدها .

كلٌ بطريقته حاول أن يوفِّق بين نظرية الأحوال وبين الاعتقاد بالصفات. وفي موضع من "الفِصل" يضع "ابن حزم" فرقة الأشاعرة ضمن أولئك الذين تابعوا المعتزلة فى مشكلة الصفات الإلهية[٦٠]. والإشارة هنا هى بدون شك إلى أولئك الأشاعرة الذين تبنُّوا نظرية الأحوال، التى كان يعتبرها نظرية اعتزالية .

وعلى العموم، فإن المرء يُدرك أنه على حين أن نظرية الأحوال فى تطبيقها على الصفات الإلهية بدأت بما هى رأى اعتزالى معتدل فإنه أصبح يُنظر إليها من بعد على أنها تمثل الرأى السلفى المعتدل. ويُلاحظ أن "ابن خلدون" قد جعل كلا من الاعتقاد بحقيقة الصفات[٦١] والاعتقاد بالأحوال[٦٢]. من الخصائص المشتركة لعلم الكلام؛ وعندما اقتبس الفقرة التى ينسب فيها إلى الأشعرية الصيغة القائلة بأن "الصفات لا هى الذات ولا هى غيرها"، فإنه كان يعنى بها نظرية الأحوال[٦٢أ].

فى هذا الكفاية بالنسبة لتناول الجانب السيمانطيقى لمشكلة الصفات عند الصفاتية. ولنتناولها الآن عند منكرى الصفات.

بما أن حجج المنكرين للصفات قد صيغت ضد المثبتين لها، كما رأينا، بتأثير من حجج الهراطقة المسيحيين المناهضين لحقيقة أشخاص الثالوث، فإن الصيغة التى استخدموها للتعبير عن إنكارهم لحقيقة الصفات جاءت وفقا للصيغ المستخدمة عند أولئك الهراطقة المسيحيين للتعبير عن إنكارهم لحقيقة أشخاص الثالوث. كان أولئك الهراطقة المسيحيين قد حاولوا ، فى الصيغ المتنوّعة التى استخدموها، أن يؤكدوا على مِثْلية Sameness أشخاص الثالوث أو أنْ يرجعوا الاختلافات بينها إلى مجرد

(٦٠) ابن حزم : "الفصل"، جـ٢ ص١١٢.
وفى ذلك يقول "ابن حزم" هنا: "وقد يشارك المعتزلة فى الكلام فيما يوصف الله تعالى به جهم بن صفوان ومقاتل بن سليمان والأشعرية وغيرهم من المرجئة، وهشام بن الحكم وشيطان الطاق واسمه محمد بن جعفر الكوفى وداود الجوارى وهؤلاء كلهم شيعة". (المترجم)
(٦١) ابن خلدون: "المقدمة"، جـ٣ ص١١٤.
(٦٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦٢أ) انظر : Religious Philosophy, pp. 182- 184.

اختلافات فى الأسماء(٦٣)، وهكذا كان عليهم أن يقولوا إن "الآب" وكذلك المسمى بـ"الابن" هما واحد ونفس الشخص، وليس أحدهما غير الآخر، أو إن "الآب" هو "الابن وكذلك "الابن" هو "الآب"، هما " واحد بالأقنوم اثنان بالاسم"(٦٤)، أو إن الشخص الثانى، الكلمة، "ما هو إلا صوت ونطق(٦٥) بالفم"(٦٦). وبالمثل، يقول مَن ينكرون الصفات إن "علم البارى هو البارى"(٦٧)، أو إن الصفات هى "عين الذات"(٦٨)، أو إن الألفاظ التى تحمل على الله هى "أسماء وأحكام للذات"(٦٩)، أو إن "الأسماء والصفات هى مجرد "أقوال"، وهذا هو المقصود من القول : الله عالم، والله قادر، وما إلى ذلك"(٧٠).

لكن، يجب أن يكون لأى اسم معنى، ويجب أن يكون للأسماء المختلفة معانى مختلفة. فما هى إذن المعانى المختلفة للأسماء المختلفة التى تُحْمل على الله التى يُقال عنها جميعا إنها عين الذات؟

كان السؤال قد أثير من قبل فى أذهان أولئك الهراطقة المسيحيين الذين اعتبروا أشخاص الثالوث مجرد أسماء مختلفة. والإجابة التى اقترحوها، عند واحد منهم على الأقل هو "سابليوس" Sabellius، نجدها فى عبارة سُجِّلت عنه، يقول فيها إن ألفاظ "الآب" و"الابن" و"روح القدس" هى مجرد أسماء، لكنها أسماء تشير إلى أفعال ενεργειαι مختلفة، تلك الأفعال المختلفة التى يتجلى فيها فعل الله وحده فى العالم(٧١).

أُثير نفس السؤال أيضًا فى أذهان "آباء الكنيسة" الخاص بتلك الألفاظ التى تُحمل على الله، والتى لم تكن ألفاظًا تشير إلى أشخاص الثالوث. فبينما اعتقد

(٦٣) The philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 580- 585.
(٦٤) Noetus in Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium 1x, 10, 11.
(٦٥) Sabellius in Athanasius, Orat. cont. Arian. 1v, 25 (PG 26, 505 C).
(٦٦) praxeas in Tertullian, Adv. Prax. 7.
(٦٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٧٢.
(٦٨) المصدر السابق، ص١٧٤.
(٦٩) "الشهرستانى": "نهاية الإقدام"، ص١٨٠.
(٧٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٧٢.
(٧١) Epiphanius, Adv. Haer. Pan. Lx11, 1 (PG 41, 1052 B).

"آباء الكنيسة" أن الألفاظ التي تشير إلى أشخاص الثالوث تُمثل موجودات حقيقية، اعتبروا الألفاظ الأخرى التي تُحمل على الله ، من قبيل : عظيم ورحيم وما شابه ، مجرد كلمات أو أسماء ، إلى حد أنه كان من الممكن ، فيما يتعلق بهذا النوع من الألفاظ ، أن يوصف "آباء الكنيسة" بأنهم بمثابة من ينكرون الصفات في الإسلام. وأظهر "يحيى الدمشقي" بوضوح التمييز بين هذين النوعين من الألفاظ، فهو بعد أن تناول "الكلمة" و"روح القدس" و"الثالوث" في مجموعه، يدافع عما "هو ثابت بالنسبة لله"(٧٢) وهو ما يشير إليه بالتالي على أنه "أسماء الله"(٧٣). لكن، طالما أن هذه المحمولات ألفاظ مشتركة ، تُحمل بالتساوي على موجودات أخرى، وُجه "آباء الكنيسة" بمشكلة هي : كيف نحذف من استخدام الألفاظ المشتركة، بما هي محمولات تُحمل على الله، ما يتضمَّن أي تشابه بين الله وبين غيره من الموجودات .

الحلُّ الذي قدَّمه "آباء الكنيسة" هو أن تلك الألفاظ المحمولة على الله يجب التعبير عنها إما على أنها :

١ – أفعال أو على أنها ، ٢ – سلُوب ، وما لم يُعبِّر عنها كذلك فيجب تأويلها على أنها تعني أفعالاً أو سلوبًا. على هذا النحو ، يذكر "يحيى الدمشقي" في تصنيفه للألفاظ التي يمكن حملها على الله، الألفاظ التي تعني "الفعل" (ἐνέργεια)(٧٤) والألفاظ التي تعني "ما يكون الله بخلافه". ويمكن هنا أن نلاحظ عرضا أن التأويل الإيجابي active للمحمولات التي تُحمل على الله يمكن في النهاية ردُّه إلى "فيلون"(٧٥)، والسبب الذي أعطاه لإمكانية حَمْل الفعل على الله دون خوف الوقوع في تشبيهه بغيره من الموجودات هو أن **الفعْل** خاصية تتعلق بالله وحده لأن قدرة الإنسان على الفعل الحرّ هي هبة له من الله(٧٦)، وحينما نصف الله بأنه فاعل فإن ذلك لا يتضمَّنُ مِثليّة بينه وبين المخلوقات.

(٧٢) De Fide Orthodoxa 1, 6-8.
(٧٣) Ibid., 1. 9 (PG, 94, 833B- 836A, 1. 12).
(٧٤) Ibid., (837A, 1. 12).
(٧٥) Ibid, (1. 15).
(٧٦) انظر : Philo, 11, pp. 133- 134.

وبالنسبة للتأويل السالب للألفاظ التى يوصف بها الله فى "الكتاب المقدس" على جهة الثبوت فإنه يُنسب إلى "ديونيسيوس المنحول" Pseudo - Dionysius ، الذى أُشتهر بأنه أبٌ لما يُسمىً باللاهوت السالب negative theology . لكنه ليس فى الحقيقة أباه الفعلى ، إنما هو بمثابة أبيه فحسب. فمن قبله كان "أفلوطين". لكن حتى "أفلوطين" ليس أباه الفعلى، إنما هو أبوه بالتنشئة أو بالرعاية فحسب. وقبل أفلوطين كان ألبينوس Albinus . فألبينوس"[٧٧] هو أبوه الحقيقى[٧٨].

هذان الحلاّن نوقشا بصراحة ومباشرة فى الفلسفة العربية فيما بعد . لكننا سنحاول أن نبيّن كيف حدث أن دخلا إلى الإسلام فى زمن علم الكلام.

من المثير ملاحظة أن "واصل بن عطاء" (+ ٧٤٨م) الذى كان ، وفقا لما هو شائع، أول منْ ناقش مشكلة الصفات فى جانبها الأنطولوجى، لم يمسّ جانبها السيمانطيقى. وكل ما هو مقرّر عنه هو رفضه لوجود صفات حقيقية على أساس ما يتضمّنه ذلك من شرك polytheism[٧٩].

على أية حال ، فإن "جهم بن صفوان"، معاصر "واصل"، قد عَبَّر عن مذهبه بطريقة تتضمّن أنه كان واعياً بالجانب السيمانطيقى للمشكلة وأنه حاول حلها. ولا يُعدُّ "جهم" من المعتزلة[٨٠]، فمع أنه يتفق معهم فى بعض المشكلات إلا أنه يختلف عنهم فى

(٧٧) **ألبينوس** : (القرن الثانى الميلادى). من أعلام الأفلاطونية المتوسطة جمع بين عناصر أفلاطونية وأرسطية ورواقية وقدّم فلسفة انتقائية مهّد بها لظهور الأفلاطونية المحدثة. (المترجم)

(٧٨) انظر بحثى : "Albinus and Plotinus on the Divine Attributes", Harvard Theological Review, 45; 115- 130 (1952),
وأيضا: "Negative Attirbutes in the Church Fathers and the Gnostic Bailides", Ibid., 50; 145- 196 (19957).

(٧٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣١.

(٨٠) يستبعد "الخيّاط" صراحة "جهم بن صفوان" من المعتزلة ("الانتصار"، ص٩١) ‹ وذلك فى قوله، وهو فى معرض الردّ على "ابن الروندى": "وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهْم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن. ولَجَهْم عند المعتزلة فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام ابن الحكم". (ص١٢٦) › ، ولا يجعله البغدادى ("الفرق بين الفِرق" ص٩٢) ضمن مؤسسى العشرين فرقة من فرق الاعتزال. كما أن "الشهرستانى" لا يدرجه كذلك ضمن المعتزلة ("الملل"، ص٢٩، ص٦٠).

مشكلات أخرى . يوافقهم مثلا في مشكلة خلق القرآن، لكنه يختلف معهم في مشكلة حرية الإرادة. ويقرُّ كل من "ابن حزم"[٨١] و"الشهرستاني"[٨٢]، أنه وافق المعتزلة في إنكار حقيقة الصفات الإلهية[٨٣]. مهما يكن من أمر، فإنه لا يُعرف عن "جهم" قوله مباشرة بإنكار الصفات، على أساس أن ذلك انحراف عن التصور الصحيح للتوحيد، كما هو مقرّر عند المعتزلة عادة. ومن العبارات التي بقيت له يمكن أن نفهم أن إنكاره للصفات قام على أساس أن افتراض وجودها وحملها على الله يتناقض مع الأمر القرآني بعدم تشبيه الله بغيره من الموجودات.

وقد نُسبت إليه عبارة، أو وُضعت باسمه ، تفيد أنه كان واعيا بالجانب السيمانطيقي لمشكلة الصفات وأنه حاول أن يحلها على النحو التالي :

١ – في قوله: "لا أقول إن الله سبحانه شيء ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء"[٨٤] ؛

٢ – "طالما أن الجهمية يقولون: "إن الله عزّ وجلّ لا علم له ولا قدرة ... وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر.. فمنعهم خوفُ السيف من إظهار نفي ذلك فأتوا بمعناه"[٨٥] ؛

٣ – "وامتنع «أي جهم» من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، كشيء موجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك، ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومحيي ومميت"[٨٦] ؛

٤ – و"صارحهم "ابن صفوان" إلى أن الشيء هو المحدَث والبارى سبحانه منشئ الأشياء"[٨٧] ؛

(٨١) ابن حزم: "الفصل"، جـ٢ ص١١٢.
(٨٢) انظر فيما يلي الحاشية رقم ٨٨.
(٨٣) يُلاَحظ أن "الأشعري"، فيما يتعلق بالعلم، يقتبس قولَ جهم: "إن علم الله محدَث وإنه غير الله" ("مقالات الاسلاميين"، ص٢٢٢، ص٤٠٢؛ "الانتصار"، ص٩٢). وقد نوقش معنى هذه العبارة من قبل ص٢٢٥، ٢٢٨؛ وانظر: Pines, Atomenlehre, p. 125, m. 1.
(٨٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٠، ٢٨١.
(٨٥) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٥٤.
(٨٦) البغدادي: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٩٩.
(٨٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٥٦.

٥ – "وافق «جهم» المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء منها قوله إنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى **تشبيها**؛ فنَفَى كونه حيًا عالمًا وأثبت كونه قادرًا فاعلاً خالقًا لأنه لا يوصف شىء من خلقه بـ"القدرة" و"الفعل" و"الخلق"[٨٨]. وقد عبَّر أتباع "جهم بن صفوان" عن إنكارهم للصفات، فيما يقررّ "أحمد بن حنبل"، باستخدام صيغة من قبيل "الله وجهٌ كلُّه، نورٌ كلّه ، قدرة كلّه"[٨٩]، والتعبير بلفظ "كلّه" يستخدم فيما هو واضح مساويا لتعبير "لنفسه" الذى أدخله النجّار[٩٠] وضرار، كما سنرى[٩١].

عندما نربط بين هذه الأقوال يمكن أن نبيِّن مذهب "جهم" على النحو التالى: إنه وافق المعتزلة، "واصلً" وأتباعه، على الجانب الأنطولوجى لمشكلة الصفات الإلهية، لكنه أضاف إلى هذا الجانب من المشكلة مناقشة جانبها السيمانطيقى كذلك. وفيما يتصل بهذا الجانب السيمانطيقى للمشكلة، عرفنا أنه كان يمتنع عن أن يحمل على الله أية ألفاظ من قبيل "شىء" و"موجود" و"حى" و"عالم" ، ولكنه سمح بالقول إن الله "موجد" و"محيى"، وبنفس المنطق يمكن أيضا افتراض أنه أثبت أن الله "عليم" و"مريد" وما شابه ذلك. وعلى أية حال، فإنه اعتبر ألفاظ "قادر" و"فاعل" و"خالق" استثناءات.

وقد سمح بإطلاق هذه الألفاظ على الله – فيما هو واضح – على أساس أنها لا تصف الله فى ذاته لكنها تصف بالأحرى ما يفعله ، وحتى فى حالة ألفاظ "موجود" و عالم" و"حى" فإن "جهما" ، بلا ريب، لم يكن ليصر على الاستخدام الفعلى لها وإنما

(٨٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٠.

(٨٩) اقتبسه پنيس .Pines, Atomenlehre, pp.124- 125, p.315 من كتاب "أحمد بن حنبل" "الرد على الزنادقة والجهمية"؛ وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٢١.

(٩٠) **الحسين بن محمد النجّار** : تُنسب إليه فرقة النجّارية ، وأكثر معتزلة الرَّى وحواليها– على قول الشهرستانى– على مذهبه وإنْ اختلفوا أصنافا "منهم "البرغوثية و"المستدركة" والزعفرانية". وافق النجّار وأصحابه المعتزلة فى نفى الصفات من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ووافقوا أيضا الصفاتية فى خلق الأعمال... وقال هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها وحسنها وقبيحها والعبدُ مكتسب لها وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة وسمَّى ذلك كسْبا على حسب ما يثبته الأشعرى ووافقه أيضا فى أن الاستطاعة مع الفعل، وأحال رؤية البارى تعالى بالأبصار. (الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦١– ٦٢). (المترجم)

(٩١) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٩٦ ورقم ٩٨.

كان يسمح باستخدامها على اعتبار أنها صفات إلهية لو كانت تُفهم فقط بمعنى "موجد" و"عليم" و "مُحيي".

والسبب الذى جعل "جَهْما" يفترض أن الألفاظ التى تصف ما يفعله الله لا تتضمن شبهية بينه وبين غيره من الموجودات يتفق مع رأيه الخاص فى أنه ليس لموجود غير الله، بما فى ذلك الإنسان، أى قدرة على فعل مايفعله، حتى إن أى فعل إنسانى يكون مخلوقًا لله مباشرة(٩٢). وهذه صورة معدَّلة فحسب للسبب الذى قدَّمه "فيلون" Philo تبريرا لوصف الله بأنه فاعل، فوفقا لـ"فيلون"، على حين أن للإنسان قدرة على أن يفعل ما يفعله بحرية، إلا أن قدرته هذه هى هبة خاصة وهبها الله لنوع الإنسان(٩٣).

هكذا كان "جهم" أوَّلَ منْ قدَّم فى الفلسفة العربية الجانب السيمانطيقى لمشكلة الصفات وأوَّلَ من قدَّم التأويل الإيجابى الذى أسَّسَه من قبل "فيلون" و "ألبينوس" و"أفلوطين" و"آباء الكنيسة" باعتباره حلاً للمشكلة. وعلى ذلك ، فإنه يمكننا أن نفترض أن الاستدلال الفلسفى الذى استخدمه أسلافه تبريرا للتأويل الإيجابى للصفات الإلهية كان يكمن وراء عبارات "جهم" .

تُوفِى "جهم" ، أو بالأحرى قُتِل سنة ٧٤٦م، وبعد ذلك بقليل قدَّم اثنان من معاصريه هما "النجَّار" و"ضرار"، اللذان ازدهرا فيما بين عامى ٧٥٠ و ٨٤٠ م التأويل السالب لما يحمل على الله من صفات ثابتة .

ولدينا عن " النجَّار" أو عن أتباعه الروايات التالية :

١ - "وأما الذين وافقوا فيه القدرية < أى المعتزلة > فنفى علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية"(٩٤).

(٩٢) انظر فيما يلى ص ٧٦٨ .
(٩٣) Philo, 1.pp. 424 - 462; 11. 133 - 134 .
وأيضًا الحاشية رقم ٨٥ السابقة .
(٩٤) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٩٦.

٢ – "كان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادا بنفى البخل عنه، وأنه لم يزل متكلما، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام"[(٩٥)].

٣ – "قال النجّار : البارى تعالى مُريد "لنفسه" كما هو "عالم لنفسه"[(٩٦)] وأن ؛ معنى كونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب"[(٩٧)].

يمكننا ، بالربط بين هذه الأقوال ، أن نُحددً رأى "النجار" على النحو التالى: إنه أنكر وجود الصفات الأزلية لله. وبناء عليه استخدم صيغتين :

١ – صيغة الإثبات البسيط لصفة ما.

و ٢ – إثبات صفة تتلوها عبارة "لنفسه"؛ لكن فى أى من هاتين الصيغتين، فإن القضية المثبتة التى يُحمل فيها لفظ إيجابى على اللّه يجب أن تؤخذ على معنى النفى.

ويُقال عن "ضرار" " إنه كان يزعم أن معنى إن الله قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز. وكذلك كان يقول فى سائر صفات البارى لنفسه"[(٩٨)].

هكذا كان "النجار" و"ضرار" أول من أدخلا التأويل السالب للصفات الثابتة ، فى الفلسفة العربية.

لا تخبرنا أى من هذه الروايات أين حصلوا على هذا التأويل السالب للصفات. وهناك العبارة التى أوردها "الشهرستانى" ضمن شذرة مظنونة «منحولة» a doxography من شذرات فلاسفة اليونان التى يقول فيها "أفلاطون" فى كتابه "النواميس" : "إن الله تعالى إنما يُعرف بالسلب أى لا شبيه له ولا مثال"[(٩٩)]. ولو كانت الترجمة العربية لمحاورة "القوانين قد احتوت على مثل هذه العبارة فعلا فربما كان عرفها كل من "النجّار" و "ضرار" ، لأن محاورة "القوانين" ترجمها "حنين ابن إسحق"

(٩٥) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٤.
(٩٦) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٦٢.
(٩٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٩٨) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨١؛ وانظر : البغدادى: "الفَرق بين الفِرق" ص٢٠٢؛ الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٦٣.
(٩٩) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٢٨٨.

(٨٠٩ – ٨٧٣م)[١٠٠]، فى حياة "النجار" و"ضرار"، فيما هو محتمل. ومهما يكن من شىء ، فإنه لا توجد عبارة كهذه عند أفلاطون. وبلا ريب، فإن لهذا التصوّر للتأويل السالب الذى اعتنقه صراحة "النجّار" و"ضرار"، مثل مشكلة الصفات الإلهية ذاتها فى الإسلام، أصلاً مباشرا فى تعاليم "آباء الكنيسة". يؤيد هذا وجود عبارة أخرى عن مذهب ضرار تُنسب إليه، وهى التى يقول فيها إن "لله تعالى ماهية" **quiddity** لا يعرفها غيره"[١٠١]. وبالفاظ أقرب منالا نقول إن هذه العبارة تعنى أن ذات الله لا تعرف. هذه العبارة كان يُقصد بها بلا شك أن تكون سببا لعبارته الأخرى، التى تقول بوجوب أن يوصف الله سلْبا. وهذا أيضا هو السبب الكامن وراء استخدام "يحيى الدمشقى"[١٠٢]، وغيره للتأويل السالب. ويمكن ، عرضا ، ملاحظة أن مبدأ عدم إمكانية معرفة الذات الإلهية لم يخطر على البال فى الفلسفة اليونانية قبل "فيلون"[١٠٣]؛ وقد قدَّمه "فيلون" على أنه استدلال فلسفي من تعاليم "الكتاب المقدَّس" عن التنزيه[١٠٤]. وعلى ذلك يمكننا أن نفترض أيضا، أن كل الاستدلال الفلسفى الذى استخدمه أسلافهما لتبرير التأويل السالب للصفات الإلهية إنما يقبع بالفعل خلف عبارات "النجَّار" و"ضرار".

أصبح التأويل السالب للصفات الثابتة، الذى قَدَّمه كل من "النَجَّار" و"ضرار"، موضوعا للجدال الضمنى بين اثنين من معاصريهما الأصغر منهما ، وهما: "النظَّام" (+٨٤٥م) و "أبو الهذيل العلاَّف" (٨٤٩ م).

يُحكى أن "النظام" كان ينفى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول : إن الله لم يزل عالما حيًا سميعًا بصيرًا قديمًا بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقِدم، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات"[١٠٥].

(١٠٠) انظر: M.Steinchneider, Die arabischen ubersetzungen aus dem Griechischen, p. 18.

(١٠١) البغدادى : " الفَرق بين الفرق"، ص٢٠١ – ٢٠٢ ، وانظر الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٣؛ والأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢١٦ ص١٥٤.

(١٠٢) De Fide orthodoxa 1,2 (PG94, 792C, 793B), 1, 12 (845 BD).

(١٠٣) انظر بحثي بعنوان: "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle," Harvard Studies in Classical Philology, 56 - 57, 23 - 249 (1947).

(١٠٤) Philo, 11, pp. 94 - 164.

(١٠٥) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٤٨٦ .

ولدينا عن العلاّف الروايات التالية :

١ – فى رواية "للأشعرى" أن "العلاّف" :

(أ) أثبت لله "العزّة والجلال والكبرياء وكذلك فى سائر الصفات التى يوصف بها لنفسه"[١٠٦].

و (ب) "قال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هى هو، وهو حىّ بحاة هى هو، وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزّته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفى سائر صفاته لذاته"[١٠٧].

و (جـ) "قال : إن لله علما هو هو"[١٠٨]، و"إن علم البارى سبحانه هو هو"[١٠٩].

٢ – وفى رواية "الشهرستانى" أنّ "العلاّف" يقول: إن "البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه"[١١٠]، و"إن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته"[١١١]. وبرغم أنه لم يرد فيما رُوى عنهما إشارة من أحدهما إلى الآخر «أى ‹ العلاّف و"النظّام" › » إلا أنه من الواضح تماماً أن كلا منهما قد استخدم صيغة معارضة للآخر. فـ"النظام" يستخدم صراحة فى جزء من صيغته عبارة إن الله عالم "لا بعلم"، بينما يستخدم "أبو الهذيل" صراحة، فى جزء من صيغته عبارة إن الله عالم "بعلم". ومما لا شك فيه أيضاً، أن كل صيغة منهما تعارض الأخرى. وعلى الرغم من استخدام العلاّف و"أبى الهذيل" على السواء لصيغتين متعارضتين ، فإنهما لا يزالان يصفان العلاقة بين الألفاظ التى تُحمل على الله وبين الله بنفس التعبير، أى تعبير "بنفسه" الذى يستعمله أبو الهذيل" فى الفقرات المقتبسة منه، على أنه مكافئ لتعبير "بذاته"[١١٢]. وسوف يُذكر ، أن التعبير"بنفسه" مستخدم كذلك عند

(١٠٦) المصدر السابق ، ص١٧٧.
(١٠٧) المصدر السابق ، ص ١٦٥، وانظر : الشهرستانى : "الفِصل" ، حـ٢ ص١٢٦، ص١٠٨.
(١٠٨) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص١٨٨.
(١٠٩) المصدر السابق ، ص٤٨٤ .
(١١٠) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٨٠.
(١١١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٤ .
(١١٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٠٧ وفيمايلى الحاشية رقم ١٢٥ .

"النجّار" و"ضرار". وبما أن "النظّام" و"العلاّف" أيضا يستخدمان ذات التعبير "بنفسه"وصفا لعلاقة محمول كهذا ، من قبيل "عالِم" وأن "النظّام" لايزال يستدلُ إذن على أن لفظ "عالِم" إنما يُحمل على الله بمعنى عالِم "لا بعلم"، على حين أن "العلاّف" يستدل إذن على أنه يُحمل على الله بمعنى عالِم "بعلم"، فمن المعقول افتراض أن لكل منهما فهما مختلفا لمعنى تعبير "بنفسه".

لنحاول إذن اكتشاف كل ما يمكن اكتشافه عن تعبير "بنفسه" ونرى ما إذا كان ثمة شيء يكمن وراء ذلك التعبير من شأنه أن يؤدى إلى استعمال هاتين الصيغتين المختلفتين.

الاصطلاح العربي **"لنفســـه"** أو **"بنفسه"** هو ترجمة مباشرة للتعبير اليوناني καθ αὐτόν ، الذى يعنى: "تبعا لذاته"، و"بذاته" أو "بنفسه". يقول "أرسطو" أيضا فى كتابه "الميتافيزيقا" إن "الحياة تخصّ (ὑπάρχει) الله، لأن فاعلية التفكير هى الحياة ، والله هو تلك الفاعلية؛ وفاعلية الله بذاته (καθ αὐτὴν) هى الحياة الأكثر خيريّة والأكثر أزليّة". ويخلص "أرسطو" إلى "أننا على ذلك نقول إن الله موجود حىّ أزلى، غاية فى الخير" وإلى "أن هذا هو الإله"(١١٣). وعبارة "أرسطو" هذه تعكسها فى العربية شذرة مظنونة من شذرات فلاسفة اليونان يُنسب فيها إلى "أرسطو" قوله إن < الله > واجب الوجود حى **بذاته** باق **بذاته**"(١١٤).

وعلى أية حال، فالحاصل أن التعبيرْ καθ αυτο يُستخدم فى عبارة أرسطو ليعنى إما :

١ – ما يكون تعريفا للموضوع، وبهذا يُعرِّف ذاته. أو ٢ – ما يكون جنْسه وفصلَه. أو ٣ – ما يكون خاصته(١١٥).

(١١٣) Metaph. x11, 7, 1027b, 26-30.
(١١٤) الشهرستانى : "الملل والنحل"، ص٣١٥ .
(١١٥) Metaph. v, 18, 1022a, 24 - 36 .

وإذن ، فمن قول أرسطو فى الفقرة السابقة إن الحياة تخصّ (ὑπάρχει) الله "بذاته" يمكن أن نستنتج أنه يعنى بهذه العبارة أن الحياة هى خاصة الله، لأنه يُعرِّف الخاصة ‹أو الخاصية› بأنها هى "ما يدل على ماهيّة الشىء وكان موجوداً للأمر وحده وراجعا υπαρχει عليه فى الحمل"[١١٦] أو أنها " تلك التى تكون لكل (ὑπάρχει) واحد بذاته، وليست فى الجوهر"[١١٧]. وعلى ذلك فعندما يصف كل من "النظَّام" و "أبو الهذيل" الصفات الإلهية بأنها ألفاظ تحمل على الله "بذاته"، فإنهما يقصدان بذلك أن كل صفة من هذه الصفات تدل على خاصية لله. لكن ما هو المقصود، من الناحية المنطقية، بقولنا إن أى صفة تُحمل على الله، ولنقل الصفة " عالِم"، تعنى خاصية الله ‹تعالى› ؟ فى هذه المسألة يختلف كل من "النظام" و"أبى الهذيل". فتعريف أرسطو للخاصة بأنها ما يدلُّ على ماهية الشىء الذى يُحمل عليه ويكون مع ذلك راجعا عليه وحده ، إنما يعنى بالنسبة لأبى الهذيل" أن الخاصة هى غير الشىء الذى تُحمل عليه، من ناحية ، لكنها هى نفس ذلك الشىء، من ناحية أخرى. وعلى ذلك فهو يقول أولا فى صيغته : "إن البارى عالم بعلم"، مشيراً من هذه الناحية إلى أن العلم هو غير الله، لكنه يضيف حينئذ أن "علمه هو نفسه" مشيرا بذلك ، من ناحية أخرى، إلى أن العلم هو الله. وعلى أية حال، يبدو أن "النظَّام" يحتج بأنه عندما يكون موضوع الخاصة هو الله، الذى هو متفرد بوحدانيته ولا يشبه غيره من الموجودات، فإن الخاصة المحمولة عليه، والتى ترجع إليه وحده، يجب أن تؤخذ على أنها هى هو من كل جانب. وعلى ذلك ، فإن أى لفظ يُحمل على الله على أنه خاصية له يجب أن يؤخذ على أنه يدل على ذاته وحدها، لأن أي لفظ يُحمل على الله باعتباره خاصية له لا يكون موضوعًا للتمييز الذى اصطنعه

(١١٦) Top. 1, 5, 102a, 18 - 19.
(انظر: ترجمة "أبى عثمان الدمشقى" لـ"طوبيقا"، ص٤٩٤ (ضمن كتاب "منطق أرسطو"، حـ٢. ويضرب "أرسطو" مثالاً على الخاصية : قبول علم النحو للإنسان.) (المترجم)

(١١٧) Metaph. v, 30, 1025a,, 31 - 32.
ويُفسِّر "ابن رشد" عبارة "أرسطو" ، هنا، عن الخاصة بقوله : إنها "كل ما حُمل على شىء ما بطبيعته ولكن ليس هو جوهر للشىء الذى يُحمل عليه مثل قولنا فى المثلث زواياه مساوية لقائمتين". ("تفسير ما بعد الطبيعة"، ص٦٩٦، بتحقيق "بويج"). (المترجم)

"أرسطو" بين محمول يكون تعريفًا[١١٨] ومحمول يكون خاصة Property[١١٩]. لكن طالما أن ماهية الله لا تُعرف فإن الخاصية التي تُحمل عليه تعالى لا يمكن أن يكون لها معنى إيجابي . ويلزم أن تؤول سلبا . ومن ثَمَّ يزعم النظّام أنه عندما نثبت لله صفة مثل "عالم" "**بنفسه**" فيلزم أن تؤخذ بمعنى أنه عالِم "**لا بعلم**". ومن المفترض أن هذا هو ما يعنيه أيضا التعبير "**بنفسه**" عند "النجّار"، الذي يستخدم التأويل الإيجابي للصفات، وعند "ضرار" الذي يستخدم التأويل السالب .

إنني واع بأن كتاب "الميتافيزيقا" "لأرسطو" لم يكن قد نُقِل بعد، أو أنه كان بسبيل الترجمة فحسب في زمن "النظام" و"أبي الهذيل" . غير أنه يمكن أن يظهر، فيما أعتقد ، على أسس مستقلة تماما ، أن انتقال الفلسفة اليونانية إلى الناطقين بالعربية قد سبق الترجمة الفعلية للأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية. والدليل على أن اختلاف تأويل معنى "بنفسه" يتضمنّه اختلاف الصيغة المستخدمة عند كل من "النظّام" و"العلاّف" قد نجده ، فيما أعتقد، عند "الأشعري"[١٢٠] و "الشهرستاني".

فبعد أن يورد "الأشعري" على نحو مبتسر صيغة "أبي الهذيل"، على نحو ما اقتبسناها من قبل ، يضيف قوله: "وهذا أخذه "أبوالهذيل" عن "أرسطوطاليس"، وذلك أن "أرسطوطاليس" قال في بعض كتبه: إن الباري علِم "كله"، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله؛ فحَسَّنَ اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو، وقدرته هي هو"[١٢١]. والعبارة التي يقتبسها "الأشعري" مما يشير إليه على أنه واحد من كتب "أرسطو "لا توجد بالفعل في أي كتاب لأرسطو . وهي، بلا ريب، إعادة صياغة العبارة التي سبق أن اقتبسناها من كتاب "الميتافيزيقا" عن الحياة "في ذاتها" التي تخصّ الله"[١٢٢].

(١١٨) أي ما يُحمل على الشيء ويُعبِّر عن جوهره ، أي "تعريفه". (المترجم)
(١١٩) أي ما يُحمل على الشيء ولا يُعبِّر عن جوهره، فلا يكون تعريفًا له. (المترجم)
(١٢٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٠٩ .
(١٢١) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص٤٨٥؛ وانظر الاقتباسات الواردة عن أتباع جهم من قبل عند الحاشية رقم ٨٩ .
(١٢٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١١٣ والحاشية رقم ١١٤ .

وهكذا يكون لدينا هنا مؤشر على أن صيغة "أبى الهذيل" تستند إلى عبارة "أرسطو" القائلة: إن الحياة " في ذاتها" تخصّ الله.

والدليل الذى يؤيد هذا عند "الشهرستانى" يظل دليلا أقوى. ففيما يورده "الشهرستانى" عن رأى "أبى الهذيل" يبيّن أن الخلاف بين صيغة "أبى الهذيل" وصيغة أخرى يقتبسها دون أن ينسبها إلى صاحبها ، والتى هى صيغة " النظّام" هو فى أن الصيغة الأولى إثبات لما يُسمّيه "أبو هاشم" من بعد بالأحوال ، على حين أن الصيغة الأخرى إنكار للأحوال[١٢٣]. بعبارة أخرى ، فإن "الشهرستانى" يجعل "النظّام" و"أبا الهذيل" طلائع "للجبّائى"[١٢٤] و"أبى هاشم" فيما يتعلق بمشكلة الأحوال. وفيما يرويه، أيضا، عن آراء "الجبائى" و"أبى هاشم" يقول "الشهرستانى" إنه على الرغم من أنهما يصفان علاقة الصفات بالله باستخدام تعبير "لذاته"، الذى يكافئ هنا تعبير "لنفسه"[١٢٥]، فإن كلا منهما يُفسِّره على نحو مختلف. فـ"الجبّائى" يقصد باستخدامه إلى إنكار الصفات حتى بمعنى الأحوال، على حين أنّ "أبا هاشم" يقصد به فقط إنكار

(١٢٣) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٣٤. وفى ذلك يقول "الشهرستانى" : "الفرق بين قول القائل عالم لذاته لا بعلم وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته أن الأول ‹ والمقصود به هنا رأى النظّام › ينفى الصفة والثانى ‹ والمقصود به هنا رأى العلاّف › إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هى بعينها ذات . وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم" ("الملل والنحل"، ص٣٤). (المترجم)

(١٢٤) من المعروف أن نظرية الأحوال تُنسب إلى "أبى هاشم الجبّائى" دون والده "أبى على الجبائى"؛ وإنْ كان الجبّائيان قد تأثرا فعلا ، كما يبيّن لنا المؤلف - برأى "النظّام"وبرأى "أبى الهذيل" فى الصفات على ما بينهما من اختلاف . وإلى ذلك يشير "الشهرستانى" فيقول : "ومما تخالفا فيه: أما فى صفات البارى تعالى فقال الجبائى ‹ أبو على › البارى تعالى عالم **لذاته** قادر لذاته حى **لذاته** ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالمًا صفة هى علم أو حال يوجب كونه عالما . وعند "أبى هاشم" هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجوداً وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالا هى صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة أى على حيالها لا تُعرف كذلك بل مع الذات". ("الملل والنحل" ، ص٥٥ - ٥٦) . (المترجم)

(١٢٥) انظر الاقتباسات التى أوردناها من "الشهرستانى" - فى الحاشية رقم ١١٠، ١١١ ؛ وانظر أيضًا الاقتباسات التى أوردناها من "الأشعرى" فى الحاشية رقم ١٠٦ ، ١٠٧، ولفظ "لنفسه" وليس "لذاته" يستخدمه "الأشعرى" فيما يتصل بالجبائى ("مقالات الإسلاميين"، ص١٧٩) ويستخدمه "البغدادى" فيما يتصل بأبى هاشم ("الفرق بين الفرق"، ص١٨١).

الصفات من حيث هى صفات ثابتة قائمة بذات الله لا بمعنى أنها أحوال[١٢٦]. وهكذا، طالما أن "الشهرستانى" يقدِّم "النظّام" و "أبا الهذيل" باعتبارهما طلائع للجبائى و "لأبى هاشم" فيمكننا أن نعرف منه أن الخلاف بين "النظّام" وبين "أبى الهذيل" قد أثار خلافًا فى تأويلها للتعبير "بنفسه" أو للتعبير المكافئ له وهو "لذاته".

هنا يمكن إضافة ملاحظات ثلاث تتعلَّق بالمناقشات الأولى لجوانب معينة من الصيغتين المختلفتين لكل من "النظّام" و"أبى الهذيل". أولا، بينما كان الاثنان يتنازعان ضمنا حول ما إذا كان للتعبير "لنفسه" أو "لذاته" معنى سلبى أو معنى إيجابى فإن معاصريْهما "عبَّاد بن سليمان"[١٢٧] و"ابن كُلاَّب" استخدماه بمعنى إيجابى. ومنْ عبارة "عبَّاد بن سليمان" "قولى عالم إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم، وقولى قادر إثبات اسم الله ومعه علم بمقدور، وقولى حىّ إثبات اسم الله"[١٢٨]، يتضح لنا تمامًا أنه أنكر حقيقة الصفات واعتبرها مجرد أسماء لله. وتبعًا لذلك ، فإن الصيغة التى استخدمها هى : "الله عالم لا بعلم قادر لا بقدرة وحىّ لا بحياة"[١٢٩]. وأثبت "الأشعرى" أيضا أنه "كان يُنكر قول من قال إنه عالم قادر حىّ "لنفسه" أو "لذاته"[١٣٠]. ويُظهر هذا بوضوح تمامًا أنه أخذ هذه العبارات بمعنى إيجابى . وكما رأينا من قبل، فإن "ابن كُلاَّب" هو من الصفاتية، ولهذا يقول فى أحد المواضع: إن "الله لم يزل مريدا بإرادة"[١٣١]. ويقول فى موضع آخر: "إن أسماء الله وصفاته لذاته، «لا هى الله ولا هى غيره، وإنها قائمة بالله»"[١٣٢]. وهذا يبيِّن أيضا، أنه يأخذ العبارات موضع الإشكال بمعنى إيجابى.

(١٢٦) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٥٥ – ٥٦ .

(١٢٧) **عباد بن سليمان** : ذكره «ابن المرتضى» فى الطبقة السابعة فى المعتزلة . كان من أصحاب هشام القُوَطى . وحكى عنه صاحب «الفهرست» أنه دارت بينه وبين «ابن كُلاَّب» مناظرات . وذكره «الخياط» فى «الانتصار» و «البغدادى» فى "الفَرق بين الفِرق".

(١٢٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٦٦.

(١٢٩) المصدر السابق، نفس الموضع .

(١٣٠) المصدر السابق، نفس الموضع .

(١٣١) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٨.

(١٣٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٩.

ثانيا، هناك خلاف حول معنى صيغة "أبى الهذيل". فـ"ابن الروندى" - فيما يثبته "الخيَّاط" - قد أخذ عبارات "أبى الهذيل" عن المعرفة والقدرة على أنها تعنى أن "علم الله هو الله وأن قدرته هى هو"، ومن ثم احتج "ابن الروندى" قائلا: فكأن الله على قياس مذهبه ‹ أى العلاّف › علم وقدرة ، إذ كان هو العلم والقدرة، ثم قال: وما علمتُ أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله"[١٣٣]. و"الخيَّاط" فى نقضه على "ابن الروندى" قدَّم تأويله هو لصيغ العلاّف ، وذلك فى قوله: "إن أبا الهذيل لما صحَّ عنده أن الله عالم فى الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالمًا بعلم قديم على ما قالته النابتة وفسد عنده أن يكون عالمًا بعلم محدَث على ما قالته الرافضة صحَّ عنده أنه عالم بنفسه"[١٣٤]. وبعبارة أخرى، عندما يقول أبو الهذيل أولا: "إن الله عالم بعلم" وإنه "قادر بقدرة"، فإن كل ما يعنيه فحسب هو أن الله على الحقيقة عالم وأنه على الحقيقة قادر؛ وعندما يقول: "إن علمه هو هو" وأن "قدرته هي هو" ؛ فإن كل ما يعنيه فحسب هو إن الله عالم وقادر بنفسه لا بشيء آخر سواه يكون صفة قديمة أو مخلوقة. هكذا لا يوجد ، تبعًا "للخيّاط"، فرق بين صيغة "النظّام" وصيغة "أبى الهذيل"، والفرق بينهما هو لفظي فقط .

ويعتبر "البغدادى" أن تأويل "ابن الروندى" لصيغة "أبى الهذيل" هو تأويل صحيح. ويعيد "البغدادى" تقريرها على النحو التالي: "والفضيحة الرابعة من فضائحه قوله بأن علم الله سبحانه وتعالي هو الله وقدرته هى هو"[١٣٥]. ويكرر بعد ذلك حجة "ابن الروندى" ضد هذا الرأى ، دون أن يلتفت إلى تصويب الخيَّاط لها، مع أنه كان فى مناسبتين سابقتين وهو يتناول مسائل أخرى، عندما كان يكرر حجج "ابن الروندى ضد "أبى الهذيل" يقتبس معها إجابات الخيَّاط عليها ويفنِّدها[١٣٦].

(١٣٣) الخيَّاط : "كتاب الانتصار" ، ص٥٩ .

(١٣٤) المصدر السابق ، نفس الموضع ؛ وعن "النابتة" انظر: Halkin, "The Hashwiyya", J A O S , 54 : 1 - 25 (1934).

وعن العلم الحادث انظر فيما سبق ص ٢٢٩ - ٢٣٤ .

(١٣٥) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق" ، ص١٠٨ .

(١٣٦) انظر: المصدرالسابق، ص١٠٣ وما بعدها ؛ "الانتصار" للخياط ، ص٤-٥؛ والبغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٠٥ ومابعدها .

من الواضح أن "الشهرستانى" وقد أدرك، بعد ذلك، أن "ابن الروندى" و"البغدادى" قد أساءا تقديم رأى "أبى الهذيل". يشير إلى ذلك فى كتابيه: "نهاية الإقدام فى علم الكلام" و "الملل والنحل". وبعد أن يقول فى "نهاية الإقدام" : "وأبو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة فقال البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه"، يضيف مباشرة: "ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة **عاقل** νοησις **وعقل** νους **ومعقول** νοητον و νοούμενον"[١٣٧].

وبالمثل، بعد أن يعيد "الشهرستانى" – فى "الملل والنحل" – إثبات الرأى الصحيح "لأبى الهذيل" كما عبَّر عنه فى صيغة : "إن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته"، يلاحظ أن "أبا الهذيل" "إنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قايمة بذاته بل هى ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم"[١٣٨]، أى الخواص **Properties**[١٣٩].

ما تتضمَّنه هذه الفقرة هو أن المعرفة لا هى صفة قائمة بذات الله ولا هى الله نفسه على طريقة الفلاسفة، التى أوردناها فى الفقرة المقتبسة من قبل. لكن من الضرورى ملاحظة أنه لا يوجد فى هاتين الفقرتين ما يفيد ذلك الذى قرَّره "الشهرستانى" فى موضع آخر[١٤٠]، من أن صيغة "أبى الهذيل" تتضمَّن نظرية شبيهة بنظرية "أبى هاشم" فى الأحوال.

ويقتبس "المقمَّص" **Al-Mukammas** ، وهو مفكر يهودى يُنكر الصفات كان معاصراً للخيَّاط وسابقا على "الشهرستانى"، صيغتين يوافق عليهما ولا ينسبهما إلى صاحبيهما، وممن الممكن التعرّف على أنهما "لأبى الهذيل" و"النظام". ويبرِّرُ "المقمَّص" استخدامه لهاتين الصيغتين بإبداء ملاحظة يقول فيها: "بينما تختلف الصيغتان لفظا،

(١٣٧) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٨٠؛ وانظر , Metaph. x11, 7, 10, 1078b, 19 - 24, x11 9,1075a, 3 - 5.

(١٣٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٤.

(١٣٩) اللازم يُساوى ، πσ παpakow θouγ الذى يُقابل عند "أرسطو" بالجنس" مثلما تُقابل "الخاصة" (ιδιor) property عنده "بالجنس" (Top. 1,5, 102a, 18- 19, 22- 23)

وانظر بحثى بعنوان: Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes, Homenaje a Millás- Vallicrosa, 11, p. 558.

(١٤٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٢٢.

لا تختلفان معنى"[١٤١]. وشعوره بالحاجة إلى تبرير استخدامه لكلتا هاتين الصيغتين يكشف عن معرفته بأن هناك من لا يعتبر أن لهما ذات المعنى. ومن الواضح أن الشخص الذى كان يعنيه بذلك هو "ابن الروندى".

فى ضوء المناقشة السابقة لمختلف الصيغ التى استعملها الصفاتية من أهل السلف ومن المعتزلة منكرى الصفات، يكون من المحيِّر إلى حد ما أن نجد عند "الأشعرى" العبارات الآتية :

١ - "قال قائلون أسماؤه هى هو، وإلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث"[١٤٢].

٢ - "وقال قائلون: أسماء البارى هى غيره، وكذلك صفاته، وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية"[١٤٣].

و ٣ - "أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة يعترفون أن أسماء الله لا يُقال : إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج"[١٤٤]. وكما رأينا، فإن الأشعرى نفسه هو الذى يذهب أحيانا إلى أن الصفات هى "غير" الله[١٤٥] وأن المعتزلة هم الذين يذهبون بطرق مختلفة إلى أن الصفات هى الله[١٤٦].

تفسير هذه العبارات المحيِّرة - فيما يبدو لى - هو أن ذلك اللفظ "غير" لا يستخدم هنا عند "الأشعرى" بنفس معناه الذى يستخدمه فيه فى صيغة الصفات. فهناك يستخدمه باعتباره وصفاً لمعتقده الخاص فى وجود ثابت للصفات متميِّز عن ذات الله؛ وهنا يستخدمه وصفا لاستخدام المعتزلة للتأويل المجازى لأسماء الله وصفاته، أى لتأويلهم للأسماء أو الصفات الإلهية باعتبارها تعنى شيئا "آخر" غير ما يتضح من

(١٤١) انظر: Judah ben Barzillia's Perush Sefer Yesrah, p. 79, 11. 21- 22

(١٤٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٧٢.

(١٤٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٤٤) المصدر السابق، ص٢٩٠؛ وانظر البغدادى: "أصول الدين"، ص١١٤؛ الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٨، ص١١٥.

(١٤٥) انظر فيما سبق: الحواشى من رقم ٣٣ - ٣٥.

(١٤٦) انظر فيما سبق، الحواشى من رقم ٦٧ - ٧٠.

ظاهر معناها. وعلى الرغم من أن لفظ "تأويل" فى اللغة العربية، الذى يقابل فى الإنجليزية allegorical interpretation ، لا يحتوى فى معناه على أى شىء يتطابق مع الـ allos أو "الآخر" فى اللفظ اليونانى allegoria ، حتى إن "التأويل" يعنى حرفيا ببساطة "التفسير"(١٤٧) explanation أو interpretation ، فإنه لا يزال يحمل معه معنى إعطاء لفظ ما معنى لفظ آخر. وعلى هذا، نجد ابن "قُدامة"(١٤٨) فى نقده "لتأويل" الصفات يحتجّ بأن "المتأوِّل يجمع بين وصف الله تعالى بصفة ما وصف بها نفسه ولا أضافها إليه وبين نفى صفة أضافها الله تعالى إليه"(١٤٩). وبعبارة أخرى فإن التأويل يصف الله بألفاظ "غير" تلك الألفاظ التى وصف الله بها نفسه. وربما يكون هذا هو ما يعنيه "الأشعرى"، فى عباراته المقتبسة، من مقابلته بين أهل السلف والمعتزلة فضلا عن بعض الفرق الأخرى من غير جماعة السلف.

(١٤٧) ما يقوله المؤلف هنا صحيح؛ فمعنى "التأويل" فى أصل اللغة يطابق التفسير حرفيا إذْ أن التأويل من الأوْل أى الرجوع إلى الأصل.. وذلك هو ردّ الشىء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلاً. وبهذا المعنى وردت كلمة تأويل فى القرآن الكريم.. ولهذا يُقال تفسير الرؤيا وتأويلها على معنى واحد (يُراجع: الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن -"التأويل"). وهذا بالطبع مغاير للمعنى الاصطلاحى للتأويل عند بعض المفسرين وعند بعض علماء الأصول. (المترجم).

(١٤٨) **ابن قُدامة المقْدسى:** موفق الدين بن أحمد بن قُدامه المقدسى. وُلد بالقرب من مدينة أورشليم القدس فى سنة ٥٤١هـ/١١٤٦، واستقرّت عائلة فى دمشق. تلقّى تعليمه على والده فدرس القرآن والحديث بالمدرسة الصالحية ثم أكمل تعليمه فى بغداد فتتلمذ على المتصوف الحنبلى الشهير "عبد القادر الجيلى"، وعلى غيره من شيوخ الحنابلة. بدأ يُدرِّس فى دمشق، إلى أن تركها لمرافقة صلاح الدين الأيوبى فى فتحه لأورشليم القدس سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م. من تلاميذه: المؤرخ الشهير أبو شامة (+٦٦٥هـ/ ١٢٧٦م) وفخر الدين بن عساكر (+٥٧١هـ/ ١١٧٦م). من مؤلفاته: الردّ على ابن عقيل (وهو: كتاب تحريم النظر فى كتب أهل الكلام) والمناظرة بين الحنابلة والشافعية، ورسالة فى التصوف. (المترجم)

(١٤٩) ابن قُدامة : "تحريم النظر"، ص٣٢.



الفصل الثالث

القرآن



القـرآن

(١) القرآن غير المخلوق " القديم "

١ - أصل نظرية القرآن غير المخلوق

بيَّنا فى الفصل السابق، على أساس أقوال تُعبِّر عن معارضة لطريقة سائدة فى حمْل ألفاظ بعينها على "الله"، أنه منذ بواكير القرن الثامن الميلادى، وربما قبل ذلك، وُجد هنالك فى الإسلام اعتقاد بأن اللفظين الذين يوصف بهما الله فى القرآن، أى لفظى "حىّ" و"عليم" أو لفظى "حى" و"قادر" أو لفظى "عليم" و"قادر" كانا يشيران إلى وجود الحياة والعلم أو الحياة والقدرة أو العلم والقدرة على أنها أشياء حقيقية قديمة متميِّزة عن ذاته. وبيَّنا أيضا كيف أن هذه الأشياء الحقيقية القديمة قد تمَّ التعبير عنها بالألفاظ: "**معانى**" و"أشياء" و"**صفات**" و"خصائص". Characteristics، ونقل هذا اللفظ الأخير مرادفا فى الإنجليزية للفظ attributes، من خلال الترجمة اللاتينية للترجمة العبرية لكتاب موسى بن ميمون ‹ "دلالة الحائرين" › المكتوب أصلا بالعربية. وبيَّنا أيضا كيف نشأ هذا الاعتقاد ‹ فى وجود صفات ثابتة للذات › عن مجادلات المسلمين مع المسيحيين حول عقيدة التثليث، وكيف أن الصلة بين العقيدة الإسلامية فى الصفات والعقيدة المسيحية فى التثليث تُلتمس فى واقعتين: ١ - الأولى هى أن اللفظين العربيين: "معانى" و"صفات" هما ترجمة مباشرة على وجه الخصوص للفظ اليونانى πράγματα ، الذى يُستخدم للدلالة على أشخاص الثالوث، واللفظ اليونانى χαρακτηριστικά الذى يُستخدم للدلالة على الخواص المميِّزة للأشخاص؛ ٢ - والثانية هى أن المجموعتين البديلتين من الألفاظ اللتين تظهران فى المناقشات المبكرة لمشكلة الصفات، ونعنى بهما: الحياة والعلم أو الحياة والقدرة أو العلم والقدرة

تتطابقان تمـامـا مع المجموعتين البديلتين من الألفـاظ اللتين وُصف بهما الشخص الثـانى والشخص الثـالث فى الثـالوث، أى "الابن" و"روح القُـدُس"، أولَ مـا طُـرِحت نظرية التثليث فى التراث العربى. ويمكن ملاحظة أن لفظ "العلم" كان يستخدم مرادفًا للفظ "الحكمة".

غير أن الشخص الثانى فى الثالوث يوصف بلفظين آخرين كذلك، وهذان اللفظان يُحملان أيضا على الله فىَ القرآن. هكذا يُسمَّى الشخص الثانى فى الثالوث، "فى العهد الجديد"، "الكلمـة" λογος [1]، ولفظ "الكلمـة" word الذى يظهر فى آيات عـدة من "القرآن" فيما يتصل بميلاد المسيح،[2] إنما يعكس لفظ "العهد الجديد" ذاك. وعند "آباء الكنيسة" يُسمَّى الشخص الثانى أيضا بـ"الإرادة"، لأنـه كما يقول "أثانا سيوس" Atha-nasius "سمعنا من النبى أنه يصبح "ملاك الرَّب"[3] ويُسمَّى **إرادة الآب**".[4] ونجد فى القرآن لفظىْ "الكلمة" والإرادة" اللذين يُحمـلان على اللـه فى عبـارات القرآن نحو قوله < تعـالى >: ﴿كَلَّمَ اللَّهُ﴾[5] و"أَرَادَ".[6] وعلى ذلك، فلو كـان لنا أن نفتـرض أن الألفـاظ الثلاثة "الحياة" و"العلم = الحكمة" و"القدرة"، التى تركزّت عليها أولى المجادلات حول الصفات، قد أُشتقت من الألفاظ التى وُصِف بها الشخص الثانى والشخص الثالث فى

(١) يوحنا: ١:١. جاء فى افتتاحية إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول: "فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله". (المترجم)

(٢) ورد لفظ "كلمة" فى القرآن الكريم فيما يخص ميلاد السيد المسيح عليه السلام فى سورة آل عمران: آية ٤٥، وسورة النساء: آيه ١٧١.

ومن الملاحظ أن اللفظ "كلمة" و"كلمته" إنما جاء مضافًا إلى الله تعالى ولم يأت اللفظ على أن له وجودا مستقلا متميزًا، كما لم يأت بأل التعريف وذلك دفعًا لتوهم استقلال "الكلمة" فى الوجود عن الذات الإلهية المبدعة لكل ما يوجد، واعتبارها أقنومًا متميزًا بما هى إله، كما هو مصرح به فى عبارة "يوحنا". (المترجم)

(٣) Isa. 9: 5 (6).

(٤) Athanasius, Orat. Cont. Ariano. 111, 6 (PG 26, 457A).

وانظر قول Marius Victorinum: "الآب" هو الله "والابن" هو ارادته" (Adv. Arium 1,32 PL, 8, 1064)، وانظر: "The philosophy of the Church Fathers, 1, p. 193, n. 12, p. 231.)

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٥٣. ونص الآية الكريمة هو: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ... ﴾

(٦) سورة يس: الآية ٨٢. ونص الآية الكريمة هو: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾.

فسوف نتوقع أن يصبح لفظ "الكلمة" ولفظ "الإرادة" موضوعين للمجادلة أيضا في التاريخ المبكر لمشكلة الصفات. وكون هذا قد حدث بالفعل يمكن فهمه من الروايات المرويّة عن الألفاظ التي استخدمها "النجَّار" (بين سنة ٧٥٠ وسنة ٨٤٠ م) ليصور كيف أنه يجب تأويلها على أنها سلوب عند من ينكرون أنها صفات حقيقية.[أ٦] وهكذا يقال، في رواية من الروايات، إن أتباعه وافقوا أولئك الذين نفوا "علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية".[٧] والألفاظ الثلاثة المذكورة في هذه الرواية هي الألفاظ الثلاثة الأصلية التي شكَّلت في مجموعات مزدوجة متباينة، كما رأينا، موضوع الجدال في المرحلة المبكرة للمشكلة. غير أنه يُقال في رواية أخرى إنه - أي النجَّار - اعتقد أن الله "لم يزل متكلما، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام".[٨] وفي رواية أخرى يثبت "الأشعري" أن "النجّار" اعتقد أن "الله لم يزل مريدا أن يكون ما علم أنه يكون وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون، بنفسه لا بإرادة، بل بمعنى أنه لم يزل غير آبٍ ولا مُكره".[٩] وعلى ذلك، فكونه إلى جانب إنكاره أن تكون صفات "العلم" و"القدرة" و"الحياة" صفات حقيقية قد ذهب أيضا إلى إنكار أن تكون صفتا "الكلام" و"الإرادة" صفتين ثابتتين قديمتين، يُبيِّن أيضا أن صفتي "الكلام" والإرادة كان قد أصبح يُنظر إليهما على أنهما صفتان قديمتان، ومن الواضح تماما أنه قد أصبح يُنظر إليهما على أنهما كذلك نتيجة للمناظرات التي قامت بين المسيحيين والمسلمين حول عقيدة التثليث. مثل هذه المناظرات، كما يمكن أن نستنتج من مناظرة "يحيى الدمشقي" بين مسيحي ومسلم Disputatio Christiani et Saraceni، كانت قد بدأت تظهر في سوريا بعد الفتح الإسلامي عام ٦٣٥م، عند اتصل المسلمون بعلماء الدين المسيحي. هناك، إذن، سبب لافتراض أن الاعتقاد بوجود صفات حقيقية قديمة، بما في ذلك صفة "الكلام"، لم ينشأ في الإسلام قبل ذلك التاريخ، ومن المفترض أن نشأته كذلك لم تكن بعد ذلك بكثير.

(أ٦) انظر فيما سبق ص٣٢٢ .

(٧) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص١٩٦.

(٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٤.

(٩) المصدر السابق، ص٥١٤، وانظر أيضا "الشهرستاني": "الملل والنحل" ص٦٢. وفي هذا الموضع تأتي رواية الشهرستاني مطابقة تماما لما أثبته "الأشعري" في "مقالاته". (المترجم)

من كل هذا يمكن أن نفهم أنه مع نشأة مشكلة الصفات، في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، فإن أولئك الذين قيل عنهم إنهم معارضون للاعتقاد السلفي بحقيقة الصفات القديمة صوَّروا إنكارهم للصفات بذكر صفات من قبيل العلم = الحكمة، والحياة والقدرة والإرادة والكلام وكلها مستمدة من ألفاظ وُصف الله بها في القرآن وكلها أيضا مستخدمة في المسيحية بما هي أوصاف لاثنين من أشخاص الثالوث، البعض منها للشخص الثاني والبعض الآخر للشخص الثالث.

وبعيداً عن هذا الاعتقاد بوجود صفات ثابتة قديمة، وسابقا عليه بلا ريب، شاع من قبل اعتقاد في الإسلام بأن للقرآن وجودا سابقا لزمن الوحي به وسابقا حتى لخلق العالم. وعلى خلاف الاعتقاد بحقيقة الصفات القديمة، الذي نشأ، كما رأينا، بتأثير مسيحي، كان للاعتقاد بقدم القرآن أسسه في ثلاث من آيات القرآن نفسه. فأولا يصف القرآن نفسه بـ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (سورة الواقعة: ٧٧ – ٧٨). وثانيا، يصف القرآن نفسه بأنه ".. ﴿هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (سورة البروج: ٢١-٢٢) . وثالثا، يصف القرآن نفسه بأنه عربي وأنه في أمّ الكتاب وذلك في الآيتين الثالثة والرابعة من سورة "الزخرف"[١٠](*) كل هذا أُخذ بالطبع على أنه يعني تماما أن القرآن، قد وُجد قبل أن يوحى به، في قرآن سماوي ثابت يوصف بأنه "كتاب مكنون" أو "لوح محفوظ" أو "أم الكتاب". هذا التصوّر لقرآن قديم ما هو إلا انعكاس للاعتقاد اليهودي التقليدي بوجود قديم "للتوراة" سابق على الخلق،[١١]، ذلك لأن القرآن يصف على الدوام طبيعته الموحاة بأنها من نفس طبيعة التوراة.[١٢] وحلقة

(١٠) وانظر أيضًا (سورة الرعد: ٣٩) حيث يشير تعبير "أم الكتاب" إلى الآيات القرآنية المفهومة بوضوح والتي هي متميِّزة عن الآيات المتشابهات.

(*) إشارة المؤلف هنا هي إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ (٤)﴾. (الزخرف: ٣- ٤)

(١١) انظر فيما يلي الحاشية رقم ١٥.

(١٢) سورة البقرة: ٣٨؛ والمائدة: ٧٢؛ والأنعام: ٩٠- ٩٣؛ ويونس: ٩٤؛ والأحقاف: ٩- ١١.

وفي تعبير المؤلف عن فكرته هنا غموض ملحوظ! فالآيات الكريمة السابقة التي أحال إليها تؤكد جميعها على إلهية النصّ القرآني وأنه ليس بكلام بشر وأنه جاء مصدِّقا لما بين يديه من الكتب السماوية السابقة، وأنه تعبير عن ذات الكلمة الإلهية الموحاة إلى الرُسل تحمل الهدى والنور في الاعتقاد والسلوك. ولم تتطرقْ هذه الآيات الكريمة، صراحة أو ضمنا، إلى ذكر وجود للوحي قبل الوجود أو زمان قبل الزمان =

الوصل بين الوجود الأزلي للقرآن والوجود الأزلي للتوراة يمكن إدراكها في استخدام تعبير: "كتاب مكنون" وتعبير "لوح محفوظ" وصفا للقرآن القديم واستخدام تعبير "الكنز المحفوظ" genuzah[١٣] وتعبير "المشنا" musna "المختبئ مع الله"[١٤] وصفا للوجود القديم للتوراة. وأيضا، برغم قدم التوراة في اليهودية، فإنها مازالت مخلوقة، خُلِقت قبل خلق العالم.[١٥] وإذن، يمكن افتراض أن ما يقوله القرآن أصلا حول قدمه، وكذلك الاعتقاد الإسلامي الأصلي القائم على تعاليم القرآن تلك، هو أن القرآن القديم خُلق قبل أن يُخلق العالم(*). وليس هناك ما يتعارض مع مثل هذ الرأي مباشرة. وإن أسبق إشارة إلى الاعتقاد بقدم القرآن نجدها فيما يُروى عن "ابن عباس"(**) الذي تُوفِي عام ٦٨٧م،[١٦] بعد فتح سوريا بأكثر من خمسين عاما، ربما في الوقت الذي كان قد ترسَّخ فيه بشكل حاسم الاعتقاد بحقيقة الصفات الإلهية القديمة بما في ذلك صفة الكلام

= وإنما نجدها تؤكد صدق رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وتطابقها مع دعوات الأنبياء السابقين. وجدير بالذكر هنا أن "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، على كثرة ما أورده من أدلة نقلية وعقلية دافع بها عن أن القرآن كلام الله غير مخلوق وردَّ بذلك على النصارى والجهمية والمعتزلة، لا يذكر أيا من هذه الآيات. (المترجم)

(١٣) Shabbat 88b, 89a.

(١٤) Genesis Rabbah 1, 1.

(١٥) Pesahim 54 et al.

(*) لا نوافق المؤلف فيما يذهب إليه هنا من أن تلك الآيات الثلاث السابقة قد فُهم منها تماما بالطبع أن القرآن وجودا سابقا لزمن الوحي به. فليس هناك ما يجعل هذا الفهم لمعنى الآيات محتوما بالضرورة. ونحن نفهم منها تعظيم الله تعالى لمنزلة كتابه المبين: فهو قرآن كريم "مجيد" و"مكنون" أي مستور ومنيع لم ولن تصل إليه الأيدي بالتبديل أو التحريف وأن الله سبحانه وتعالى ضامن لحفظه، وهو وحي الله المنزَّل بمشيئته. ونفهم من "أم الكتاب" أصله ومبدأه وأن بقيته ترجع إليه رجوع الفرع إلى أصله. وسوف نعرض لاحقا لمسألة ما إذا كان قدم القرآن أو حدوثه يُعد بإجماع علماء المسلمين أصلاً من أصول الإسلام أم لا. (المترجم)

(**) **عبد الله بن عباس**: هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابنُ عم رسول الله صلى الله عليه وسلم. لقب بالحَبْر وبالبحر لكثرة علمه. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أبيه وأمه وخالته ميمونة. ويُنسب إليه أول تفسير للقرآن الكريم يُعرف بـ"تنوير المقياس". مات سنة ٦٨هـ/ ٦٨٧م بالطائف. (المترجم)

(١٦) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٢٨. وفي ذلك يقول "الأشعري": "رُوِي عن ابن عباس في قوله عزَّ وجلَّ ﴿ قُرآنًا عَربيًا غَيرَ ذي عِوَجٍ ﴾ قال: غير مخلوق"! على أن هذه الرواية إنْ صَحَّت فهي تدل على اجتهاد ابن عباس في فهمه للآية الكريمة. (المترجم)

القديم أى القرآن القديم،[17] وكما سوف أبيّن أنه لا يوجد هناك أى دليل على أن قول ابن عم النبى "محمد" ومعاصره، بقدم القرآن، والذى اعتبره "ابن الأثير"، فيما بعد، بدعة heretical كان قد أُعتبر فى وقته بدعة. ويمكننا أن نلاحظ إحياءً لهذا الاعتقاد الأصلى بوجود قرآن قديم فى حديث يرجع إلى النبى وهو: إن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض.[18] واتفق أن اجتمع على هذا القول "سلفُ الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة".[19](*) ومهما يكن الأمر، فالقرآن، وهو يتابع "الكتاب المقدَّس" فى إشارته إلى أن كل ما جاء به هو "كلمة الله"،[20] يشير كذلك أن ما يحتويه هو ﴿ كَلامَ اللَّهِ ﴾[21] (بصيغة المفرد)، أو هو ﴿ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾[22]

(١٧) انظر فيما يلى ص٢٧٦ .

(١٨) البغدادى: "الفَرْق بين الفرق"، ص١٢٧.

(١٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(*) الموضع الذى يشير إليه المؤلف من كتاب البغدادى: "الفَرق بين الفرق" لا يعرض للقول بقدم القرآن استنادا إلى الحديث النبوى المذكور. ونص كلام البغدادى هنا والذى جاء فى معرض الردّ على "الجاحظ"، فى أن الله خلق الأشياء جميعا فى وقت واحد غير أن أكثر الأشياء فى بعض ‹ وهو "الكمُون" الذى قال به النظّام من قبل › هو: "وفى هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض". وفى هذا إشارة إلى مفهوم الخلق القديم؛ وفرق بين القديم المتفرِّد عن غيره بوجوب الوجود وبين المخلوق فى الزمان أو قبل الزمان. (المترجم)

(٢٠) Gen. 15 and passim

(٢١) سورة البقرة: ٧٥؛ سورة التوبة:٦؛ وسورة الفتح: ١٥.

(٢٢) سورة الأنعام: ١١٥، الأعراف: ١٥٨؛ يونس: ٦٥؛ الكهف: ٢٦، ١٠٩؛ لقمان: ٢٧. وعلى وجه العموم، فإن اللفظ العربى المستخدم للتعبير عن "الكلمة" أو عن الكلام بمعنى القرآن القديم هو لفظ "كلام"، واللفظ العربى المستخدم للتعبير عن الكلمة أى الوجود الأزلى للمسيح هو لفظ كلمة، كما جاء فى سورة آل عمران: ٣٤، ٤٠، النساء: ١٧١. والمسيحيون الناطقون بالعربية، الذين اعتقدوا بما هم مسيحيون أن "الكلمة" بمعنى المسيح الأزلى هى وحدها القديمة لكن "الكلمة" بمعنى الوحى المقدس ليست قديمة (انظر John of Damascus, Disputatio [PG 96, 1344 A; 94, 1588 B]، كانوا حريصين فى استخدام هذين اللفظين العربيين. وهكذا يقول "الجوينى" عن المسيحيين: "ولا يعنون بالكلمة الكلام فإن الكلام مخلوق عندهم" ("الإرشاد"، ص٢٨). أما بالنسبة للمسلمين، فمع أن اللفظ المستخدم عندهم أساسا للتعبير عن "الكلمة" بمعنى القرآن القديم هو لفظ "الكلام" فإنه لم يكن لديهم أدنى اعتراض على استخدام لفظ "الكلمة"، لأن صيغة الجمع لهذا اللفظ مستخدمة، كما رأينا، فى القرآن نفسه تعبيرا عن صور الوحى الإلهى المتعدّدة divine revelations.

ولنا على حاشية المؤلف هذه ملاحظات أساسية:

فأولا، ينظر المؤلف إلى النص القرآنى، كما ينظر إلى فهم المسلمين له! بعيون عبرانية ولا ينظر إليه فى ذاته، متغافلا بذلك عن حقيقة أساسية وهى أن النص القرآنى صريح فى معارضته لكثير من الصيغ =

(بصيغة الجمع)، وهو ما يعني ضمنا أنه يستخدم نفس التعبير وصفًا للشريعة Law

= والمفاهيم التي يتضمنها نص الكتاب المقدس كما كان محفوظا وقت نزول القرآن، وهي الصيغ والمفاهيم التي استقرت من بعد عند أهل الكتاب، وبخاصة ما تعلّق منها بذات الله تعالى وأفعاله وبتنزيهه عن المماثلة أو المشابهة أو الامتزاج أو الحلول في غيره أو الاتحاد بغيره أو الضدية. وتكمن قوة العقيدة الإسلامية وصفاء جوهرها في المغزى العميق لهذه الوحدانية الخالصة.

وثانيا، قول المؤلف إن استخدام لفظ "الكلمة" تعبيرا عن الوجود الأزلي للمسيح عليه السلام قبل خلقه في الزمان تابع فيه "القرآنُ" "الكتابَ المقدس" وإحالته في ذلك إلى آيات القرآن ذاتها وعلى الخصوص إلى الآية ٣٤ من سورة آل عمران والآية ٤٠ من سورة آل عمران والآية ١٦٩من سورة النساء كلام غير صحيح على الإطلاق: فلم يأت ذكر للسيد المسيح، في القرآن الكريم، بأنه كلمة الله إلا في الآية ٤٥ من سورة آل عمران والآية ١٧١ من سورة النساء وليس في الآيتين ما يفيد تقرير الوجود الأزلي للمسيح عليه السلام أو ما يفيد اعتباره إلها؛ بل اننا نجد في الآية ١٧١ ذاتها من السورة الرابعة (النساء) دعوة إلى الرجوع إلى الحق وعدم الافتراء على الله بزعم ألوهية المسيح، وتُختتم هذه الآية الكريمة برفض التثليث وإدانته حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً ﴾. ويتلو ذلك مباشرة في الآية ١٧٢ من نفس السورة القرآنية قوله تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴾. وفي الآيتين الكريمتين: ١١٦، ١١٧ من السورة الخامسة (المائدة) يبين القرآن الكريم عدم أصالة دعوى ألوهية المسيح في أصل ديانته الموحاة وهي التي سوّت في الحقيقة بين عيسى عليه السلام وبين غيره من البشر في عبوديته لله الواحد الأحد. وفي الآيات الكريمة من ٨٨- ٩٣ من سورة "مريم" بيان لشناعة وبطلان الادعاء بأن المسيح ابن الله على الحقيقة، إذ يقول سبحانه وتعالى في ذلك: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (٨٩) تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا (٩٢) إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴾. وعلى ذلك يلزم بالضرورة أن تُفهم "الكلمة" في القرآن الكريم ضمن السياق العام لورودها والذي يتضمن الإشارة أساسا إلى قدرة الله الخالق، إذ المخلوقات كلها كانت بـ"كلمة" "كن".

وثالثا، يحاول المؤلف في نهاية حاشيته، من مجرد ملاحظة أن المسلمين وقد استخدموا لفظ "كلمة" (في صيغة المفرد) ولفظ "كلمات" (في صيغة الجمع) تعبيرا عن مناسبات الوحي المتعددة وأن المسلمين لم يكن لديهم أدنى اعتراض على استخدام لفظ "الكلمة" للدلالة على الوجود الأزلي للمسيح، أن يصل بذلك إلى النتيجة التي يستهدفها وهي أن عقيدة "الكلمة" بمعنى الأقنوم الثاني في الثالوث المسيحي من ناحية ونظرية قدم التوراة عند اليهود من قبل، من ناحية أخرى، كانا الأساس للقول بقدم القرآن عند المتكلمين المسلمين. والجدير بالذكر هو أن متابعة السياقات العديدة التي وردت فيها ألفاظ "الكلمة" و"الكلام" و"كلمات الله" في القرآن الكريم لا يدل على أنها انحصرت في الإشارة إلى شخص المسيح عليه السلام "فيحيى بن زكريا" عليهما السلام عبّر عنه القرآن الكريم أيضا بـ﴿ كَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾ (آل عمران: ٣٩) بل اتسعت دلالة لفظ "الكلمة" للإشارة إلى صور الوحي الإلهي المتتابعة إلى رُسله في التاريخ كما كانت تشير كذلك إلى المشيئة الإلهية، والقضاء، والقدرة والشريعة والدين وإلى الموجودات أو عموم الخلق وإلى قانون الوجود الثابت.

وعلى ذلك، فلا نرى مبررا كافيا للموافقة على ما انتهى إليه المؤلف حين تغافل عن ورود الألفاظ القرآنية في سياقها، وعن النظر إلى النص القرآني في مجموعه. (المترجم)

(الموسوية)،[٢٣]وللمزامير Psalms < الزبور >،[٢٤] وللأناجيل .[٢٥] وكذلك فإن إشارة القرآن إلى "شريعة موسى" بأنها ﴿ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾،[٢٦] تستند بوضوح إلى آية "سفر الأمثال" حيث يُشار إلى "شريعة موسى" بأنها ﴿ الْحِكْمَةَ ﴾،[٢٧] وعلى هذا يشير محمد(*) إلى القرآن بأنه ﴿ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾.[٢٨] وفضلا عن ذلك، فإن القرآن يوصف، فى مواضع عديدة، مباشرة أو ضمنا، بأنه "علم" من الله.[٢٩] هكذا يصف القرآن نفسه بألفاظ "كلمة" و"حكمة" و"علم". وعلى ذلك، فمع ظهور الاعتقاد بوجود صفات ثابتة قديمة، بتأثير من التثليث المسيحى، فإن ألفاظ "الكلمة" و"الحكمة" و"العلم" التى تُحمل على الله والتى تُستخدم للدلالة على القرآن، أصبحت تعنى صفات الله القديمة ومن ثمَّ

(٢٣) سورة السجدة: ٢٣. ومن الملاحظ أن ما ورد في القرآن الكريم في نص الآية هنا هو لفظ "الكتاب" وليس "كلام" أو "كلمات". والآية الكريمة تقول: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾. (المترجم)

(٢٤) سورة الإسراء: ٥٥. ﴿ ... وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ﴾.

(٢٥) سورة المائدة: ٤٦.

(٢٦) سورة النساء: ٥٧؛ وانظر سورة السجدة: ٢٣.

(٢٧) العهد القديم، سفر الأمثال: الاصحاح الثامن.

(*) ما جاء فى القرآن ليس من عند محمد صلى الله عليه وسلم وإنما هو تنزيل من الله العزيز الحكيم. ومن الملاحظ أن المؤلف ينطلق فى رأيه هذا من قناعته بأن محمداً تلى على قومه ما تعلّمه من أهل الكتاب الذين علّموه بعض ما جاء في العهد القديم، وهو ما نبّه إليه القرآن وردَّ عليه: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (سورة العنكبوت: ٤٨)؛ كما أن التوجيه القرآنى إلى تأكيد اتصال دعوات الأنبياء فى التاريخ واضحٌ تماما، فالقرآن الكريم تصديق لما سبقه من كلام الله الموحي به إلى أنبيائه. وفى ذلك نقرأ قوله تعالى مثلا: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ ﴾ (آل عمران: ٣)؛ ﴿ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾ (فاطر: ٣١)؛ ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ .. ﴾ (الشورى: ١٣). وفى رأى المؤلف وأمثاله اندفاع إلى تأكيد التأثير والتأثر لمجرد التشابه وتلك نقيصة فى حساب المنهج القويم مطبقا على أفكار البشر، أما عن علم الله، عز وجلَّ فهو منَزَّه عن الاختلاف والتباين: ﴿ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (الزُمر: ٦٥). (المترجم)

(٢٨) سورة النساء: ١١٣؛ الأحزاب: ٣٤؛ الجاثية: ٥؛ الجمعة: ٢).

(٢٩) ٢: ١٢٠؛ الرعد: ٣٧؛ ٦٦: ٢؛ وراجع أيضا ما نُسب إلى الإمام "أحمد بن حنبل" :Patton, Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna", p.34, 104, p. 41, 11. 8- 9. وانظر "الأشعرى": الإبانة عن أصول الديانة" في اقتباسه للآية ٤٨ من سورة العنكبوت.

تعنى أيضا القرآن القديم غير المخلوق. وهكذا أصبح الاعتقاد الأصلى بقرآن قديم مخلوق اعتقاداً بقرآن قديم غير مخلوق. وتبعا لذلك، فكما احتجّ منكرو الصفات بأن الاعتقاد بالصفات لايختلف عن الاعتقاد المسيحى بالتثليث،(٣٠) يحتجُّ الخليفة "المأمون" أيضا، أثناء حملته المناهضة للاعتقاد بقدم القرآن، في رسالته الثالثة إلى حاكم بغداد، بأن أولئك الذين يعتقدون بقدم القرآن "ضاهوا قول النصارى فى عيسى ابن مريم إنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله".(٣١)

والخلاصة هي أن الاعتقاد بقرآن قديم غير مخلوق كان مراجعة لاعتقاد أصلى بقرآن قديم مخلوق يقوم مباشرة على ما يقوله القرآن ذاته، فالاعتقاد الجديد بقرآن قديم غير مخلوق كان فرعا للاعتقاد بصفات قديمة أزلية، وهو اعتقاد ظهر، كما سبق أن رأينا، بتأثير من العقيدة المسيحية فى التثليث. ونحن لا نعرف على وجه الدقة متى ظهر الاعتقاد بصفات قديمة وما لزم عنه من اعتقاد بأن القرآن غير مخلوق.(*) ولقد ذكرت من قبل الرواية التى تشير إلى ‹ ابن عباس › المتوفىٌ عام ٦٨٧م(**) من أنه

(٣٠) انظر فيما سبق ص١٩٠.

(٣١) Tabari, Annales, p.118, 11. 1 - 11;
وانظر: Patton, Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna," p. 67. حيث جاء أنَّ الخليفة المأمون أرسل كتابه في خلق القرآن من الرّقة إلى إسحق بن ابراهيم رئيس شرطة بغداد الذى قام بدوره بامتحان الفقهاء والمحدثين فى عقيدة خلق القرآن. وأنا آخذ عبارة "المأمون" هذه على معنى أن "عيسى بن مريم لم يكن مخلوقا لأنه كان تجسيدا لكلمة الله غير المخلوقة". وهى بذلك تعكس معرفة بالعقيدة المسيحية فى شأن طبيعة المسيح غير المخلوق الموجود قبل الخلق منذ الأزل والذى تجسّد فى عيسى، وهى عقيدة ليست مشتقة من القرآن (انظر فيما يلى ص٣٠٥)؛ كما تعكس تطبيق تلك النظرية على العبارات القرآنية التى ذكرت الاعتقاد المسيحى بأن المسيح ابن الله، أى أنه إله، وأنه الشخص الثانى فى الثالوث. (انظر فيما يلى ص٤٣٣-٤٣٤).

(*) أثبت "الأشعرى" رأى أهل السنّة فى مسألة خلق القرآن، وذلك فى الفصل الذى عقده فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة عن قول أهل الحق والسنّة، على هذا النحو: "ويقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق وإنَّ من قال بخلق القرآن فهو كافر". كما يُبيّن ابن قيم الجوزية (+٧٥١هـ) فى كتابه "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة": "أن ابن حنبل كان يقول: مَن قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع" (جـ٢ ص٣٠٧، مكة المكرّمة ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م). (المترجم)

(**) ورد اسم "ابن عباس" مجهلًا فى عبارة المؤلف حيث قال: "الرواية التى تشير إلى واحد توفى سنة ٦٨٧
"the tradition which refers to one who died in 687):

كان يعتقد بقدم القرآن وذكرتُ أيضًا رأى "ابن الأثير" الذى لا سند له فى أن قِدم القرآن الذى قال به ابن عم النبى ومعاصره كان بدعةً فى زمانه.(٣٢) ومن الناحية التاريخية، لم تظهر معارضة الاعتقاد بقرآن غير مخلوق، حتى بداية القرن الثامن الميلادى مع "الجعْد بن درهم"(*) (+ ٧٤٣م) و"جهم بن صفوان" (+ ٧٤٦م).(٣٣) ونجد أيضا إشارة إلى وجود جدل عنيف فى الإسلام حول مشكلة القرآن غير المخلوق فى بداية القرن الثامن الميلادى فى المناظرة المتخيلَة بين مسلم ومسيحى، والذى يُعلمُ "يحيى الدمشقى" (+ حوالى سنة ٧٥٤م) المسيحيين فيها كيف يديرون مناظرة دينية مع المسلمين.(٣٤)

فى تلك المناظرة المتخيلَة ينصح "يحيى الدمشقى" أن ينتزع المسيحى من المسلم بقوة الاعتراف بأن عيسى يُسمَّى فى القرآن (النساء: ١٧١) **كلمة** الله بمعنى المسيح الأزلى السابق على الخلق pre-existent Christ، تماما كما يُسمَّى القرآن بكلمة الله بمعنى القرآن القديم السابق على الخلق، ومن ثمَّ ينصحه "يحيى" بأن يحاول إجبار المسلم على الاعتراف بأن كلمة الله بمعنى المسيح الأزلى السابق على الخلق هى غير مخلوقة ، ملاحظا أن المحاور المُسلم، باعتباره مسلما سلفيا صالحا، ملتزم برفض الرأى الذى يذهب إلى أن كلمة الله ، بأى معنى تستخدم فيه ، هى مخلوقة ، ذلك لأن من يزعمون هذا من المسلمين هم - فيما يقول "يحيى الدمشقى"- كفار "ممقوتون وجديرون بالازدراء".(٣٥) وما يريد "يحيى الدمشقى" قوله هنا هو أن المسلم،

(٣٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٦ ورقم ١٧.

(*) **الجعد بن درهم:** هو مُعلِّم "مروان بن محمد" الخليفة الأموى الذى اعتزل الخلافة. يقال إن "الجعد" أول من ابتدع القول بخلق القرآن، وقد أظهر مقالته فى زمن "هشام بن عبد الملك (١٠٥- ١٢٥هـ/٧٢٣- ٨٤٢ م) فأرسله إلى خالد بن عبد الله القسْرى أمير العراق الذى ذبحه أسفل المنبر فى يوم عيد الأضحى لزعمه أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولا موسى كليما.(المترجم)

(٣٣) انظر فيما يلى ص٣٧٧ .

(٣٤) Disputatio Saraceni et Christiani (PG 96, 1341; PG 94, 1586 A- 1587 A).

وإشارة المؤلف هنا إلى نماذج الحوار فى "المناظرة" التى كان يبدأها "يحيى الدمشقى" على هذا النحو: "إذا قال لك العربى كذا وكذا أجبه بكذا..". (المترجم)

(٣٥) Ibid. وانظر: C.H. Becker, "Christliche Polemik und islamiche Dogmenbildung." Zeitschrift für Assyriologie, 26: 188 (1912).

لكى يكون متسقًا مع نفسه، عليه أن يعترف بأن كلمة الله المستخدمة فى القرآن بمعنى المسيح الأزلى، ليست مخلوقة طالما أن كلمة الله المستخدمة فى القرآن بمعنى القرآن القديم هى فى رأى الإسلام السلفى غير مخلوقة وطالما أن إنكار قدم القرآن يُعتبر أيضا بدعة. ونجد عند "يحيى الدمشقى" إشارة كهذه للاعتقاد الإسلامى بالقرآن القديم بمقتضى مماثلة analogy الاعتقاد المسيحى بالمسيح الأزلى، وذلك فى عبارته عن القرآن التى يقول فيها إن محمداً صرَّح بأنه "قد أوحى إليه من السماء".[٣٦] فوصف القرآن بأنه وحى "من السماء"، الذى يعزوه "يحيى الدمشقى" إلى "محمد"، يفيد دون ما ريب أنه كان قديما غير مخلوق، لأن تعبير "من السماء" مستعار من وصف "العهد الجديد" للمسيح الأزلى بأنه "الذى نزل من السماء"،[٣٧] و"الذى يأتى من فوق هو فوق الجميع"،[٣٨] و"الإنسان الثانى الرَّبُ من السماء"،[٣٩] ومن المعروف أن وصف "العهد الجديد" هذا للمسيح الأزلى إنما يعنى بالنسبة لـ"يحيى الدمشقى" أن المسيح قديم غير مخلوق.

ما إن يتمَّ هذا حتى يُجبر المسيحى المسلمَ على الاعتراف بأن كلمة الله المستخدمة فى القران بمعنى المسيح الأزلى هى غير مخلوقة، وحينئذ يحاول «الدمشقى» أن يجعل المسلم مجبوراً على الاعتراف بأن المسيح الأزلى هو الله، لأن "كل ما ليس مخلوقا، بل قديما، يكون هو الله".[٤٠] والذى يريد قوله هو إن كل ما ليس مخلوقا بل قائما منذ الأزل يكون قديما مع الله وعلى ذلك يكون هو الله، لأن الأزلية تعنى الله. وهنا لا يعطينا "يحيى الدمشقى" إجابة المسلم على هذا الاستدلال المسيحى، لكن من عبارته فى موضع آخر عن أن "المسلمين" يسموننا ´المشركين εταιριασταi لأنهم،

(٣٦) De Haereibus 101 (PG 94, 765A).

(٣٧) إنجيل يوحنا، الإصحاح الثالث: ١٣.

(٣٨) إنجيل يوحنا، الإصحاح الثالث: ٣١.

(٣٩) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس عشر: ٤٨.

(٤٠) PG 94, 1586A. وكذلك PG 96, 1341D والنص هنا ناقص. وانظر أيضا De Haeresibus 101 (PG 94, 768C).

يقولون إننا نشرك مع الله إلها آخر عندما نزعم أن المسيح ابن الله وأنه الله".[٤١] يمكن أن نفهم أن إجابته هنا، كما هو الشأن في مسألة الصفات،[٤٢] سوف تكون إنه حتى لو كان علينا أن نعترف جدلا بأن المسيح الأزلي قد وجد قبل أن يخلق الخلق وبالتالي فهو قديم مع الله، فلن يكون مع ذلك هو الله، لأن الأزلية <القِدم> لا تعني الألوهية. ولربما كان المسلم يحتجُّ أيضًا بأن كلمة الله، كما هي مطبقَّة في القرآن على القرآن ذاته، يمكن بيان أنها تعني قرآنا قديمًا سابقًا على الخلق،[٤٣] فإن كلمة الله كما هي مطبّقة في القرآن على المسيح إنما تعني فحسب الكلمة الخالقة "كُنْ" التي يخلق الله بها كل ما في العالم.[٤٤]

من كل هذا يمكن أن نفهم أنه وُجد أصلاً، في بدايات القرن الثامن الميلادي، رأيان في الإسلام حول ما إذا كانت كلمة الله، التي يُقصد بها القرآن السابق على الخلق pre-existent، قديمة أو حادثة، وأن "يحيى الدمشقي" أشار إلى إنكار قدم الكلمة على أنه بدعة إسلامية. ويمكن أن نفهم، فضلاً عن ذلك، من مثل هذه المناظرات التي انعقدت بين المسلمين والمسيحيين، كتلك التي أشار إليها "يحيى الدمشقي"، أن المسلمين قد أصبحوا يعرفون أن المسيحيين قارنوا اعتقادهم بكلمة الله غير المخلوقة التي تعني المسيح الأزلي بالاعتقاد الإسلامي بكلام الله غير المخلوق الذي يعني القرآن القديم. وعلى ذلك فمن المعقول تمامًا افتراض أنه من مناظرات كهذه ومن عبارة كعبارة "العهد الجديد" القائلة إن "كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان" ("إنجيل يوحنا"، الإصحاح الأول : ٣) عرف المسلمون أيضا أن المسيحيين قد تصوَّروا المسيح الأزلي على أنه خالق. وعلى ذلك، عندما نجد عبارة يقتبسها

(٤١) De Haeresibus 101 (PG 94, 768B).

(٤٢) انظر فيما سبق، ص٢٢٢ .

(٤٣) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٤٠، حيث يقول الأشعري: "وقال الله عزّ وجلّ ﴿ لله الأمرُ من قَبْلُ ومن بعد﴾. يعني من قبل أن يُخلق الخلق ومن بعد ذلك. وهذا يوجب أن الأمر غير مخلوق. ومما يدلُّ من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله عزّ وجلّ ﴿ إنَّما قولُنا لشيءٍ إذا أردْناه أن نقول له كن فيكون... ﴾ والقرآن غير مخلوق لأنه قول الله والله لا يقول لقوله ﴿ كن ﴾. (المترجم)

(٤٤) انظر فيما يلي ص٤٣٠-٤٣١ .

"الأشعرى" باسم رجال توفوا عام ٧١٢م(*)، تقول "إن القرآن لا خالق ولا مخلوق"،[٤٥] فإنه من المعقول تماما، أيضا، افتراض أن هذه العبارة كانت تعنى مقابلة التصور الإسلامى للقرآن القديم بالتصور المسيحى للمسيح الأزلى، مماثلة للمقابلة بين التصور الإسلامى لله والتصور المسيحى لله المتضمنً فى الآية القرآنية ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ (سورة الإخلاص: ٣).

(*) يشير المؤلف هنا إلى قول "الأشعرى" فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة": "وصَحَّت الرواية عن جعفر بن محمد أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وروى ذلك عن عمه زيد بن على وعن جدّه علىّ بن الحسين". (المترجم)

(٤٥) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٣٨. وعن وصف "ابن حزم" لكلمة الله بمعنى القرآن الموجود وجودا سابقا على الخلق بما هو "خالق"، انظر فيما يلى ص ٣٦٨.

٢ - مشكلة وجود القرآن في محل (*) المسكوت عنها

حاولنا فى القسم السابق أن نبيِّن كيف أن تاريخ عقيدة قدم القرآن يقع فى مرحلتين.إذْ بدأت أولا على أنها مجرد اعتقاد بوجود سابق للقرآن يُتصور أنه مخلوق. ثم ظهر الاعتقاد بقدمه فيما بعد مع ظهور الاعتقاد بصفات ثابتة قديمة مع الله، عندما أُعتبرت كلمة الله، التي يقصد بها القرآن السابق على الخلق، واحدة من تلك الصفات الثابتة القديمة مع الله.

بيد أنه يبرُز هنا فى ذهننا سؤالان:

السؤال الأول عن علاقة كلمة الله غير المخلوقة، التى تعنى القرآن القديم باللوح المحفوظ وما يكافئه: الكتاب المكنون وأم الكتاب. ومعنى اللوح المحفوظ، كما هو واضح تماما من القرآن، ما سُطِّر فيه القرآن وما حُفظ فيه، ولفظ اللوح مستخدم هكذا بنفس معنى "ألواح" الوصايا العشر طبقا لما جاء فى القرآن: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ ... ﴾ (سورة الأعراف: ١٤٥)،[1] حتى إنه عندما يُذكر الحديث عن "اللوح المحفوظ" بمعنى ما كُتبت فيه الشرائع الإلهية

(*) كلمة inlibration: اصطلاح نحته المؤلف في اللغة الإنجليزية باستخدام المقطع In الدال فى اللاتينية على التمكُّن والكلمة libra اللاتينية بالمعنى المجازى للاحتواء والاحتضان (.Cic.; Caes) وبإضافة المقطع tion للتعبير عن صيغة الاسم. والمقصود بكلمة libration عند المؤلف هنا هو تقييد نص الوحي (كلام الله الأزلي) بأن يَحِلَّ فى وسيط مادى كالكتابة أو القراءة أو السماع أو الحفظ؛ وذلك على مقتضى المماثلة بين الاعتقاد بتجسُّد الكلمة الإلهية في شخص المسيح واتحاد الإلهي بالبشرى وبين كون القرآن الذى هو كلام الله قد حلَّ فى محل فصار قرآنا مسطورا ومتلواً ومحفوظا. وبذلك تتحققُ الإحالة بينهما: فيحيل الأزلى إلى الزمانى والزمانى إلى الأزلى. وقد آثرنا أن نترجم هذه الكلمة الإنجليزية المستحدثة بتعبير تراثى مألوف على ألسنة المتكلمين الذين خاضوا فى مشكلة طبيعة النص القرآنى من حيث القدم والحدوث وفى حقيقة دلالة النص المادى على كلام الله الذى أنزله على نبيِّه محمد صلى الله عليه وسلم، هذا التعبير هو: "فى محل" الذى نراه مطابقا لما يقصده المؤلف. (المترجم)

(١) هناك قول ربانى rabbinic مشابه هو أن "الوصايا العشر" تحتوى على كل "شريعة التوراة" (Canticles Rabbah to Cant. 5. 14).

فيمكن افتراض أن ذلك يعكس "كتـاب اليوبيـل" Book of Jubilees (5:13- 14)[*].[٢]
لكن "اللوح المحفوظ" و"القلم" و"العرش" قد خلقهم الله قبل خلق العالم، طبقا لحديث يُروى عن "النبي"[٣]. وطبقًا لعبارة البغدادى" فإن هذا الاعتقاد بخلق "اللوح والقلم" قبل خلق السموات والأرض antimundane "قد اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة".[٤] فى ضوء هذا، يجب أن نعرف كيف وُفق منْ اعتقدوا بوجود قرآن قديم سابق على الخلق بين اعتقادهم هذا وبين العبارة القرآنية التى تقرر أن القرآن السابق على الخلق، كان محلُّه قبل الوحي به هو "اللوح المحفوظ" المخلوق.

السؤال الثاني عن علاقة كلام الله القديم، أى القرآن السابق على الوجود، بالقرآن الموحي به. وفي المسيحية، أدى السؤال عن علاقة كلمة الله القديمة، أى المسيح الأزلى، بالمسيح المولود إلى ظهور رأيين أساسيين. وطبقا لأحدهما فإن المسيح الأزلى تجسَّد فى المسيح المولود مما ترتَّب عليه أن أصبح للمسيح طبيعتان: طبيعة المسيح الأزلى التى توصف بأنها إلهية، وطبيعة المسيح المولود التى توصف بأنها بشرية. وطبقًا للرأى الآخر، فإنه لم يكن هناك تجسّد أو تلبُّس ببدن من النوع الذى ينتج عنه طبيعتان. فالمسيح المولود كانت له طبيعة بشرية فقط، وإنْ كانت أسمى من طبيعة أى موجود بشرى آخر. وقد اعتنق الرأى الأول فحسب أولئك الذين آمنوا بأزلية المسيح السابق على الخلق؛ وضمَّ الرأى الثانى بين أتباعه لا فقط أولئك الذين آمنوا بخلْق المسيح السابق على الخلق pre-existent بل ضم أيضًا بعض أولئك الذين آمنوا بأزليته.[٥] ويحدث أيضًا، فى مناظرة "يحيى الدمشقى" المتخيَّلة تلك، أن يسأل المسلم سؤالا هو:

(*) **كتاب اليوبيل** Book of Jubilee: هو كتاب منحول، على هيئة شذرات، سُمِّي أيضًا بكتاب "التكوين الصغير" وهو شرح على "سفر التكوين" وعلى جزء من "سفر الخروج" كُتِب على أنه وحى أُسِّر به ملاك الوحى إلى "موسى". الأصل العبرى للكتاب غير معروف، وهو محفوظ فى ترجمات حبشية وترجمات يونانية متأخرة. (المترجم)

(٢) انظر : "فنسنك"، مادة "لوح" فى: دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث، ١٩.

(٣) اقتبسه "فنسنك" فى: Wensinck, Muslim Creed, p. 162.

(٤) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١٢٧.

(٥) انظر: The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 170- 176, 364- 372, 602- 606.

"كيف نزل الله في رحم امرأة"؟[٦] وإذ يشرح المسيحي للمسلم العقيدة الأرثوذكسية في التجسّد، يختم شرحه بهذه الكلمات: "لتَعْلم أن للمسيح طبيعتين مزدوجتين، غير أنه واحد بالأقنوم".[٧] من هذا نفهم أن مشكلة قدم القرآن أصبحت بمرور الوقت موضوعًا لجدال طائفي، وكان أولئك المشاركين فيه قد اكتسبوا من قبل معرفة بالعقائد المسيحية الأرثوذكسية في التجسد وفي الطبيعتين وكانوا بلا ريب قد سمعوا أيضا أنه كان يوجد بين المسيحيين من أنكروا قِدم المسيح السابق علي الخلق وأنكروا كذلك وجود طبيعتين للمسيح المولود. وإذن، فبالنظر إلى أن الجدال في الإسلام حول مشكلة ما إذا كان القرآن السابق على خلق العالم غير مخلوق أم مخلوقًا مماثل للجدال المسيحي حول مشكلة ما إذا المسيح الأزلي غير مخلوق أم مخلوقًا، فإنه يبرز في ذهننا السؤال حول ما إذا لم يكن هناك بالمثل، في الإسلام كذلك، مجادلة حول مشكلة إيجاد القرآن في محل inlibration، أي فضٌ القرآن القديم في القرآن ‹ المُنَزَّل › الموحى به، وأيضًا حول مشكلة ما إذا لم يكن للقرآن الموحى بـه طبيعتان، طبيعة إلهية وطبيعة بشرية man-made(*) أو أن له طبيعة واحدة فقط، هي طبيعة بشرية، وذلك مثل المجادلة المسيحية حول ما إذا كان المسيح الأزلي مخلوقا أم غير مخلوق.

يبدو أن الذي أثار السؤال الأول، من بين هذين السؤالين، أولئك الذين كانوا يعتقدون بقدم القرآن. وربما كان دافعهم إلي ذلك هو أن المعتزلة قد وظّفوا إشارة القرآن إلى ذاته: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ (سورة البروج: ٢١- ٢٢) لكي يدعّموا رأيهم في خلق القرآن. وإجابة هذا السؤال، على نحو ما قدّمها "الأشعري" نقرأها على النحو التالي: "فإن قال قائل: حدثونا أتقولون إن كلام الله في اللوح المحفوظ؟ قيل له: كذلك نقول لأن الله عزّ وجل قال ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ ، فالقرآن في اللوح المحفوظ".[٨] هذه الإجابة تعني أن كلام الله القديم أي القرآن السابق على الخلق كان

(٦) John of Damascus, Disputatio (PG 96, 1344C; 1587C).

(٧) Ibid. (PG 96, 1345A; 94, 1589A).

(*) يقصد بالطبيعة البشرية للقرآن كونه مسطوراً في المصاحف ومتلواً بالألسنة ومسموعا في الآذان ومحفوظا في الصدور، في مقابل القرآن الذي هو "كلام" الله، أي بما هو صفة تقال على الله سبحانه وتعالى. (المترجم)

(٨) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٤١.

له قبل الوحيّ به مرتبة وجودية مزدوجة: أولا، وجوده منذ الأزل بما هو صفة من صفات الله؛ وثانيا، خَلْقه في اللوح المحفوظ قبل خلق العالم، بما هو كتاب مستودع في ذلك اللوح المحفوظ. ولا يقال لنا كيف حدث الانتقال من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثانية. ومن الملاحظ أن هناك في المسيحية تصوراً مماثلاً يرى لكلمة الله الأزلية، أي المسيح السابق على التجسّد، مرتبة وجودية مزودجة وهو ما سلّم به "الآباء المدافعون عن العقيدة الأرثوذكسية" Apologists و"آريوس"، حيث تمّ الانتقال من المرتبة الوجودية الأولى إلى المرتبة الثانية، طبقا لرأى "الآباء المدافعين"، بفعل من أفعال التكوين generation، بينما تمّ ذلك، طبقا لآريوس بفعل من أفعال الخلْق creation.[٩] ومهما يكن من أمر، فهنا في حالة كلام الله القديم أي القرآن السابق على الوجود لم يكن بالإمكان تفسير ذلك الانتقال بأنه تمّ بفعل من أفعال التكوين أو بفعل من أفعال الخلق.[١٠] وربما أمكن تفسير حدوثه – فيما أتصور – بنوع ما من الفعِل لا يكفُ به الكلام عن أن يكون صفة قديمة في ذات الله.

فيما يتعلق بالسؤال الثاني، حول وجود القرآن في محل inlibration فإنه لم يطرح مباشرة، فيما أعلم. لكن الكثير من الفقرات التي تتناول القرآن، عند أولئك الذين آمنوا بقدمه وأولئك الذين أنكروا قدمه، يحتوي على عبارات تردُ فيها مقدَّما إجابات على مثل هذا السؤال. سوف نفحص بعض هذه الفقرات مبتدئين بأقوال اثنين متعاصرين ازدهرا في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، هما "ابن كُلاَّب" "وابن حنبل".

ولكي نحافظ هنا على المماثلة analogy بين مشكلة "وجود القرآن في محلّ" والمشكلة المسيحية في التجسّد سوف أستمر في نقل التعبير: "كلام الله" إلى "the Word of God" < أي كلمة الله > بدلاً من التعبير الأكثر شيوعًا the Speech of God < أي كلام الله > .

(٩) The Philosopy of the Church Fathers, 1, pp. 192- 198, 287- 304, 585- 587.
والفرق بين فعل "التكوين" وفعل "الخلق" هو أن الخلقْ يتم في زمان على حين أن التكوين غير مرتبط بالزمان. (المترجم)

(١٠) العبارة التي أوردها "فضالي الكلاَّبي" <أي الذي هو من شيعة ابن كُلاَّب المعاصرين> هي أن: الألفاظ الشريفة مخلوقة مكتوبة في اللوح المحفوظ (انظر فيما يلي ص٤٠٧، الحاشية رقم ٧٣) تشير فقط إلى "التعبيرات" ولا تشير إلى "الكلمة" البسيطة غير المخلوقة والتي تظل صفة من صفات الله.

(أ) إنكار ابن كلاب لكون القرآن على الحقيقة فى محل

ينقسم رأى "ابن كُلاَّب"، كما رواه "الأشعرى" إلى جزأين، يتناول في الأول "كلام الله" القديم ويتناول فى الثانى القرآن بعد أن نزل به الوحى Postrevealed Koran .

فى الجزء الأول، بعد أن يُقرِّر أن "كلام الله سبحانه صفة له قائمة به، وأنه ‹ سبحانه وتعالى › قديم بكلامه" يواصل وصف كلام الله على النحو التالى: "إن الكلام ليس بحروف، ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعَّض، ولا يتغاير، وإنه معنى واحد بالله عزَّ وجل".(١)

وفى الجزء الثانى، يتناول القرآن بعد أن نزلَ الوحى به فى الفقرات التالية:
١ - "إن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن... وإن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير، كما أن ذِكْرنا لله عز وجَلَّ يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير".(٢) ٢ - "القراءة هى غير المقروء، والمقروء قائم بالله، كما أن ذكر الله سبحانه غير الله، فالمذكور قديم لم يزل موجودا، وذكره مُحْدَث، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلما به، والقراءة محدَثة مخلوقة، وهى كسب الإنسان".(٣) ٣ - "وإنما سُمِّى كلام الله سبحانه عربيا لأن الرسم الذى هو العبارة عنه وهو قراءته عربى فسمِّى عربيا لعلة، وكذلك سُمىَّ * عبرانيا لعلة، وهى أن الرسم الذى هو عباره عنه عبراني، وكذلك سُمِّى أمرًا لعلة، وسُمِّى نهيا لعلّة، وخبرًا لعلّة. ولم يزل الله متكلما قبل أن يُسمَّى كلامه أمرا، وقبل وجود العلّة التى لها سُمِّى كلامه أمرا،

(١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٨٤.
(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٣) المصدر السابق، ص٦٠١، ٦٠٢.
(*) يقصد هنا كلام الله الموحى به فى "التوراة".

وكذلك القول فى تسمية كلامه نهيا وخبرا، وأنكِر أن يكون البارى لم يزل مخبرا ولم يزل ناهيا".[٤] ٤ - "وزعم عبد الله بن كُلاَّب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عزّ وجلّ، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلما كلامه. وأن معنى قوله (فأَجِرْه حتى يسمع كلام الله) (٩: ٦)[*] معناه حتى يفهم كلام الله، ويُحتمل على مذهبه أن يكون معناه: حتى يسمع التالين يتلونه".[٥]

تلمس هذه الفقرات جانبين: (الأول) هو أصل الحروف والعبارات فى القرآن؛ و (الثانى) مشكلة كون القرآن فى محل inlibration.

فيما يتعلقً بأصل الحروف والعبارات، نفهم من الفقرة الثالثة < المقتبسة من ابن حزم > أن الرسم – الذى يشتمل على الحروف والعبارات عنه – لكلام الله القديم خُلِق فى الوقت الذى أُنزل فيه الكلام بلغة العرب، غير أنه طالما أن إنزال كلام الله بالعربية كان راجعا، فيما هو واضح تماما، إلى تلاوة "محمد" له كما أن إنزاله بالعبرانية، من قبل، كان راجعا، فى قول ابن كُلاَّب، إلى تلاوة "موسى" له، فيجب أن يُستدَلّ على ذلك أن تلاوة "محمد" لكلام الله الذى يلزم أن يكون قد سمعه، طبقا لما جاء فى الفقرة الرابعة المقتبسة من قبل، وعلى نحو ما سمع موسى كلام الله، هى التى أحدثت الانطباع بكلام الله، ويجب أيضا أن يُستدل على ذلك مثلما أنّ كلام الله المعرَّب على نحو ما أحدثه محمد هو الذى يتلوه أى قارئ للقرآن. وتبعا لذلك عندما يوصف كلام الله القديم فى الفقرة الثانية المقتبسة بأنه "المقروء" فى مقابل "القراءة" فيجب أن يؤخذ هذا الوصف على أنه الهدف المطلق والأقصى للقراءة، وهدفها المباشر والقريب هو رسم كلمة الله < أى الحروف والعبارات > . أما بالنسبة لعبارته فى ذات الفقرة المقتبسة التى يقول فيها: "القراءة محدثة مخلوقة، وهى "كسب" الإنسان"، فإنها تعكس نظرية سائدة، تكون الأفعال الإنسانية وفقا لها، مخلوقة لله لكنها مكتسبة للإنسان".[٦]

(٤) المصدر السابق، ص٥٨٤، ٥٨٥.

(*) نص الآية القرآنية الكريمة هو: ﴿ وإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾. (سورة التوبة: ٦)

(٥) المصدر السابق، ص٥٨٥.

(٦) انظر فيما يلى ص٨٤٠–٨٤١ .

وفيما يتعلّق بمشكلة كون القرآن "في محل"، فإن إنكار "ابن كُلاَّب" لها واضح تماما من إنكاره، في الفقرة الرابعة المقتبسة، للمعنى الحرفي للآية القرآنية "حتى يسمع كلام الله". وإنكاره لكون القرآن في محل ربما يمكن توضيحه أيضا بمقابلة رأيه في الصفات عمومًا، الذي يقول فيه فحسب إنها "ليست هي الله ولا هي غيره"[(٧)] برأيه هنا في صفة الكلام بمعنى القرآن، الذي يقول فيه "إنه خطأ أن يُقال : كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره".[(٨)] هذه الإضافة تتطلب بالتأكيد تفسيرًا، والتفسير المقبول يمكن أن يوجد فيما أظن، في أخذ عبارة "كلام الله ليس "بعض" الله بمعنى أنه ليس "بعضًا" "منفصلاً" عن الله و"منتقلا" منه إلي غيره، وهي تعبيرات كانت مستخدمة، فيما سنرى، بين الأشاعرة من أتباع "ابن كُلاَّب" في إنكارهم لكون القرآن "في محل".[(٩)]

(٧) انظر فيما سبق ص ٣٠٦ .

(٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٨٤، وانظر أيضا "المغنى" مجلد ٧، ص٤.

(٩) انظر فيما يلي ص٣٦٣-٣٦٤ .

(ب) ابن حنبل وإثبات أن القرآن " فى محل "

فى مقابل رأى "ابن كُلاَّب" هناك رأى "أحمد بن حنبل". وسوف نورد هنا اقتباسات ثلاثة تعبِّر عن رأيه.

أولا، يروى "ابن حزم" قوله: "إن كلام الله تعالى هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق".(١)

ثانيا، نجد عند "الشهرستانى" العبارات التالية: "قالت السلفُ والحنابلة قد تقرَّر الاتفاق على أنَّ ما بين الدفتين كلام الله وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن تكون "الكلمات" و"الحروف" هى بعينها كلام الله. ولما تقرَّر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة".(٢)

ثالثا، نقرأ فى عبارة أخرى "للشهرستانى"، تلى العبارة السابقة بقليل، وتُعزى إلى أوائل السلَف ذاتهم، ما يلى: "قالت السلَف لا يظنّ الظَّان أنَّا نثبت القِدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا".(٣) ومع أن "الشهرستانى" لا يكرر فى هذه الفقرة كلمتى "والحنابلة" اللتين استخدمهما فى الفقرة السابقة، إلا أنه يمكن افتراض أنَّ ما جاء فيها هو رأى شارك فيه الحنابلة كذلك.

من هذه الفقرات الثلاث، يمكن أن نفهم ثلاث خصائص تُميِّز عقيدة "ابن حنبل" فى القرآن غير المخلوق.

فأولا، عندما يقول فى الاقتباس الأول إن "كلام الله تعالى هو لم يزل وهو غير مخلوق" ويقول بالمقابل في الاقتباس الثالث: "لا يظنُّ الظان أنَّا نثبت القِدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا"، فإنه يقصد بوضوح تام إلى التمييز، كما يفعل

(١) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣ ص٥.
(٢) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص٣١٣.
(٣) المصدر السابق، ص٣١٤.

"ابن كُلاَّب" بين القرآن غير المخلوق الموجود وجوداً سابقًا، الذى هو كلام الله وبين القرآن المخلوق الذى يوجد عندما يقرأه قارئ أو يسمعه سامع أو يحفظه حافظ أو يكتبه كاتب.

وثانيا، فى ضوء هذا الإنكار لقدم القرآن(*) الحاصل عندما يقرأه قارئ أو يسمعه سامع أو يحفظة حافظ أو يكتبه كاتب، فإنه عندما يقول فى الاقتباس الثانى: "ما بين الدفتين كلام الله وأنّ ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله"، فإنما يقصد إلى القول إنه فى كل قرآن ينتج عن فعل القراءة أو السماع أو الحفظ أو الكتابة يُفَضّ كلام الله غير المخلوق "حتى إن كل "قرآن" مخلوق يتكون من طبيعتين، طبيعة مخلوقة وطبيعة غير مخلوقة. وهذا تأكيد مباشر لكون القرآن "فى محل" خلافًا لإنكار "ابن كُلاَّب" لذلك.

ثالثا: عندما يؤكد فى الجزء الأول من الرواية الثانية(**) أن القرآن "فى محل" يستدلُّ فى الجزء الثانى أن "الكلمات [المفردة] والحروف هى بعينها كلام الله" و"أنها أزلية غير مخلوقة"، فإنه يقصد فقط إلى تأكيد أن التنوع فى الكلمات والحروف موجود قبلا فى كلام الله غير المخلوق حتى إن الكلمة المفردة غير المخلوقة تحلُّ فى الكلمة الحادثة والحرف غير المخلوق يحلُّ فى الحرف الحادث. وهذا يتعارض مباشرة مع رأى "ابنُ كلاّب" الذى يزعم، كما رأينا، أن "الكلام غير المخلوق" "واحد" "لا ينقسم" وأن كل تنوع إنما يحدث فقط فى قراءة القرآن.(***) ولهذا يُركزِّ "ابن حنبل" فحسب فى الرواية الأولى على أزلية كلام الله وعلى عدم خلقه لكنه لا يذكر أبدا شيئا عن بساطته. < أى أنه كلام واحد > .

(*) اعتبار ابن حنبل من المنكرين لقدم القرآن، كما يمكن أن يفهم من صياغة المؤلف هذه وهى: "فى ضوء هذا الإنكار لقدم القرآن"، لا يُعبِّر عن رأى "ابن حنبل" تعبيرا دقيقا. فمن الثابت عن "ابن حنبل" قوله: "القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا"، ومعنى ذلك أنه امتنع عن القول بأنه مخلوق كما رفض أيضا القول بأنه قديم أو غير مخلوق، وأنه كان يقول: "منْ قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهْمي، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع". ولذلك عُدَّ "ابن حنبل" من الواقفية. وكانت حجته فى التوقف عن القول بحدوث القرآن أو بقدمه هى أن الله تعالى لم يذكر ذلك فى كتابه ولا جاء ذلك فى كلام رسول الله ولا أجمع عليه المسلمون. ومعنى ذلك أنه لم يُنكر القِدم ولا الحدوث ولا أقرْهما بل توقَّف فيهما. وربما تكمن صعوبة التعرُّف على آراء "ابن حنبل" فى أن آراءه اختلطت فيما بعد بآراء بعض الحنابلة ممن تجاوزوا موقفه الأصيل على نحو ما .

(يراجع فى ذلك: الطبرى: "تاريخ الرُسل والملوك ج١٠، ص٢٨٨؛ السُبكى: "طبقات الشافعية الكبرى"، جـ١ ص٢٠٧؛ الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٤٠). (المترجم)

(**) أى قوله: "تقرْر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله". (المترجم)

(***) أورد المؤلف فى ترجمته recited koran وهذا مخالف لما جاء في نص ابن كُلاُب وهو: "قراءة القرآن حيث يُشار إلي تعدُد القراءات للنص المقروء عندما يُذكر صراحة أن "القراءة هى غير المقروء". (المترجم)

هـذا التصـور لعقيدة أنَّ القـرآن غيـر مـخـلـوق التى يمكن فهمها من روايات "ابن حزم" و"الشهرستانى" لتعاليم الحنابلة، تؤكده، أولا عبارات "ابن حنبل" نفسه فى محاكمته أمام الخليفة المعتصم؛[٤] وثانيًا، فى مناقشته لإسحق بن إبراهيم؛[٥] وثالثًا، فى كتابه إلى "عبيد الله بن يحيى".[٦]

يميِّـز ابن حنبل، منذ البـداية، مـثل "ابن كُلاَّب" بين القـرآن غيـر المخلوق والقـرآن الموجـود بين أيدى الناس،[*] لأنه فى مـقـابل إصـراره على أن القـرآن غـيـر مـخلوق،[٧] يعترف بأن "لفظ القــرآن مـخلوق".[٨] ولفظ القــرآن يكافئ عنـد "ابن كُــلاَّب" "الرســم" أو "العبارة". إنه القرآن الحاصل عند قراءته أو سماعه أو حفظه أو كتابته.

لكن، خـلافـاً لابن كُلاَّب" أيضـا، الذى يزعم أن كـلام الله غـيـر المخلوق لا نجـده فى القرآن المقروء، يذهب "ابن حنبل" إلى أن كلام الله غير المخلوق يوجد فى "لفظ القرآن". وهكذا ففـى الآيـة: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ (التوبة: ٦)، يأخـذ التـعـبـيـر القـرآنى "حـتى يسـمع كـلام الله" مـأخـذا حـرفـيـا"،[٩] فى معارضة مباشرة "لابن كُلاَّب" الذى يؤوله تأويلا مجازيا".[١٠]

(٤) Patton, Ahmed Ibn Hanbal and Mihna, pp. 39 FF.

(٥) Ibid., pp. 139 FF.

(٦) Ibid., pp. 155 FF.

(*) اخترنا تعبير: "القرآن الموجود بين أيدى الناس" وذلك ترجمة للصياغة الإنجليزية الملتبسة man-made koran .

(٧) Ibid., pp. 139, 160, 161, 162, 163.

(٨) Ibid., pp. 32- 35.

(٩) Ibid., p. 162. وانظر أيضا عبارة مماثلة عند الشهرستانى فى "الملل والنحل" يُوضح فيها "الشهرستانى" رأى السلف فى هذا الخصوص، والذى يوافقهم هو عليه، وذلك في قوله: "ما بين الدفتين كلام الله قُلنا هو كذلك واستشهـدوا عليـه بقـوله تعـالى: ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾. ومن المعلوم أنه ما سمع إلا هذا الذى نقرأه. وقال: ﴿ إنه لقرآن كريم (٧٧) في كتاب مكنون (٧٨) لا يمسه إلا المطهرون (٧٩) تنزيل من رب العالمين ﴾. وقال ﴿ في صحف مكرمة (١٣) مرفوعة مطهرة (١٤) بأيدي سفرة (١٥) كرام بررة ﴾. وقـال ﴿ إنا أنزلناه في ليلة القدر ﴾ وقـال ﴿ شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ﴾، إلى غير ذلك من الآيات". ("الملل والنحل"، ص٧٩) (المترجم)

(١٠) انظر فيما سبق، ص٢٥٤-٢٥٥ .

وهكذا، تبعًا "لابن حنبل"، فإن لكل قرآن مقروء، ومن ثمّ لكل قرآن مسموع أو محفوظ أو مكتوب كذلك، طبيعة مزدوجة: طبيعة مخلوقة وطبيعة أخرى غير مخلوقة. لكن على الرغم من أن إحدى الطبيعتين لصور القرآن هذه كانت مخلوقة، فإن "ابن حنبل" أحجم عن أن يُطلّق لفظ "مخلوق" على أى منها. وكما حكى "ابن خلدون" عنه، فقد "تورّع الإمام أحمد بن حنبل من إطلاق لفظ الحدوث عليه؛ لأنه لم يَسْمَع من السلف قبله، لا أنه يقول إن المصاحف المكتوبة قديمة، ولا أن القراءة الجارية على الألسنة قديمة".(١١)

هكذا بيّنا كيف أنه وُجد ، بحلول منتصف القرن التاسع الميلادى، تصوران متميزان للاعتقاد الإسلامى السلفى بقدم القرآن: تصورّ "ابن كلاب" وتصور "ابن حنبل"، أحدهما ينكر أن القرآن "فى محل" والثانى يؤكده. وسوف نحاول الآن بيان كيف كان أهل السلف الذين جاءوا من بعد والذين اعتقدوا بقدم القرآن إما أتباعًا "لابن كُلاَّب" أو أتباعا "لابن حنبل" فى مسألة أن القرآن "فى محل" **inlibration**.

(١١) ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون"، جـ٣ ص٥٠؛ وانظر ملاحظة "روزنتال" على الترجمة، جـ٣ ص٦٤؛ وانظر أيضًا فيما يلي ص ٣٧١-٣٧٢ .

(جـ) ابن حنبل الأشعري

"الأشعري" هو الممثل البارز للتصور الحنبلي بأن القرآن غير مخلوق، وذلك في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة". ويعترف "الأشعري" نفسه، في المواضع الأولى من كتابه هذا، أنه في عرضه لعقائد الإسلام متابع لـ "ابن حنبل".[1]

لا يعتبر "الأشعري"، مثله في ذلك مثل "ابن حنبل"، أن كلام الله غير المخلوق واحد < بسيط > . هذا ما يمكن فهمه من استخدامه للآية القرآنية ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ (سورة الكهف: ١٠٩) برهانا على قِدَم كلام الله[2]، ومشيرا بهذا إلى أن هذا الكلام القديم مؤلف، عنده، من كلمات.

وإذن، فعلى حين يطرح "الأشعري" استخدام تعبير "ابن حنبل" "لفظ القرآن"،[3] فإنه

(١) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٨. وفي ذلك يقول الأشعري بالتفصيل تحت عنوان: "في إبانة قول أهل الحق والسنّة" ما نصه: "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربّنا عزّ وجلّ وبسنّة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وما رُوِي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيْغ الزائغين وشكّ الشاكّين فرحمةُ الله عليه من إمام مقدَّم وخليل معظَّم مفخَّم...". (المترجم)

(٢) المصدر السابق، ص٢٥، ص٤١، يُفصِّل الأشعري ذلك بقوله: "فلو كانت البحار مدادا كتبت لنفدت البحار وتكسّرت الأقلام ولم يلحق الفناء كلمات ربي كما لا يلحق علم الله عزّ وجلّ. ومنْ فني كلامه لحقته الآفات وجرى عليه السكوت؛ فلما لم يجزْ ذلك على ربّنا عز وجلّ صحّ أنه لم يزل متكلما لأنه لو لم يكن متكلما وجب السكوتُ والآفات. وتعالى ربّنا عن قول الجهمية علوا كبيرا". (المترجم)

(٣) المصدر السابق، ص٢٥.
وفي ذلك يقول "الأشعري": "القرآن يُقرأ في الحقيقة ويُتلى ولا يجوز أن يُقال يُلفظ، لأن القائل لا يجوز له أن يقول إنه كلام ملفوظ به لأن العرب إذا قال قائلهم لفظت باللقمة من فمي معناه رميتُ بها، وكلام الله عزّ وجلّ لا يُقال يلفظ به وإنما يُقال يُقرأ ويتلى ويُكتب ويحفظ. وإنما قال قوم لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق ويزينوا بدعتهم وقولهم بخلقه، فدلّسوا كفرهم على منْ لم يقف على معناهم، فلما وقفنا على معناهم أنكرنا قولهم. ولا يجوز أن يُقال إن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق". (المترجم)

يعتقد مثله أن القرآن المكتوب أو المحفوظ أو المقروء أو المسموع مخلوق[*] وهو "محل" لكلام الله غير المخلوق. وعلى هذا يقول: "والقرآن < ويقصد به هنا كلام الله غير المخلوق > مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة". [٤] وهكذا يتَّبع "الأشعرى" أيضا تأويل "ابن حنبل" للآية المتعلقة بإجارة المشرك (سورة التوبة: ٦) فيذكر ختام الآية "حتى يسمع كلام الله" على أنه يعنى حرفيا أن عين كلام الله مسموع عندما يسمع أحد قراءة القرآن.[٥] ولا يسمح "الأشعرى"، مثل "ابن حنبل" كذلك بإطلاق لفظ "مخلوق" على أى قرآن مقروء أو مسموع أو محفوظ أو مكتوب حتى برغم أن قرآنا كهذا له طبيعة مزدوجة: طبيعة مخلوقة وطبيعة غير مخلوقة. وعلى هذا يؤكد أنه "لا يجوز أن يُقال إن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق".[٦]

(*) انظر ما أثبتنا من قبل عن "أحمد بن حنبل" حاشية رقم ٢. (المترجم)

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦) المصدر السابق، نفس الموضع؛ وانظر فيما يلى ص٢٧١ .

(د) الأشعرى الكلابى والأشاعرة

على حين برهن "الأشعرى"، فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، على أنه، فيما يتعلق بمشكلة كون القرآن فى محل، حنبلى، فهناك روايات عنه وعن الأشاعرة على السواء تظهرهم بأنهم فى تلك المشكلة كُلاَّبيون. وهنا نثبت بعضا من هذه الروايات:

اعتقد الأشاعرة، فيما روى "ابن حزم" أن "كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة... وأن ليس لله تعالى إلا كلام واحد".[١]

وكذلك أثبت "ابن حزم" أيضا قوله عن الأشاعرة: "وقالت هذه الطائفة المنتمية إلى الأشعرى إن كلام الله لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد عليه السلام، وإنما نزل عليه بشىء آخر هو **عبارة** عن كلام الله تعالى، وأن الذى نقرأ فى المصاحف ونكتب فيها ليس شىء منه كلام الله عزّ وجلّ، وأن كلام الله تعالى الذى لم يكن ثم كان. ولا يحلُّ لأحد أن يقول: إن ما قلنا لله تعالى لا"**يزايل**" البارى تعالى ولا يقوم بغيره. ولا يحل" فى الأماكن ولا **ينتقل** ولا هو حروف موصولة".[٢]

نفهم من هاتين الفقرتين أن الأشاعرة قد وافقوا "ابن كلاَّب" على أن كلام الله غير مخلوق واحد، كما وافقوه أيضا على أنكار أن كلام الله الواحد غير المخلوق هذا يكون فى "محل"، فى القرآن الموحى به المقروء أو المكتوب، لكنهم اختلفوا معه حول أصل "العبارات"، فتبعا لرأى "ابن كُلاَّب" كما رُوى عنه فى "مقالات الإسلاميين"،[٣] ربما يبدو أنه كان يشير إلى أن العبارات تُخلق بالقراءة للقرآن الموحى به، وتبعا لرأى الأشاعرة

(١) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣، ص٥.
(٢) المصدر السابق، ص٦.
(٣) انظر فيما سبق، ص٣٥٥-٣٥٦.

هنا، فإن العبارات وُجدت فى القرآن السماوى قبل أن يُوحى به. وسواء كان هذا الاختلاف افتراقا واعيا منهم عن رأى "ابن كُلاَّب" أو أنه مراجعة أخرى للرأى الكُلاَّبى على نحو ما فتلك مسألة فى حاجة إلى استقصاء.

وينسب "الشهرستانى" رأيا كُلاَّبيا مماثلا إلى كل من "الأشعرى" ذاته وإلى الأشاعرة.

ففى "نهاية الإقدام"، وفى مقابل "أوائل المسلمين والحنابلة"، الذين اقتبسنا آراءهم من قبل، يقول عن "الأشعرى" إنه "أبدع قولاً... وقضى "بحدوث الحروف" وهو خرق الإجماع وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازا لا حقيقة".(٤) وواضح تماما أن هذا الرأى كُلاَّبى، على الرغم من تصريح "الشهرستانى" بأنه بدعة ابتدعها "الأشعرى".

وفى كتابه "الملل والنحل" يقول "الشهرستانى" عن كلام الله: "وكلامه واحد < وبرغم وحدته > هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إلى الاعتبارات فى كلامه لا إلى العدد فى نفس الكلام. و"**العبارات**" و"**الألفاظ**" المنزَّلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام **دلالات على الكلام** الأزلى. والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلى. والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلوّ كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم".(٥) ويضيف، فيما بعد، إنه طبقا لرأى الأشعرية فإن "الذى فى أيدينا ليس فى الحقيقة كلام الله".(٦)

على هذا، يتفق "الأشعرى" والأشعرية، عند "الشهرستانى"، مثلما يتفق الأشعرية عند "ابن حزم" كذلك، مع "ابن كلاَّب" على أن كلام الله غير المخلوق واحد وعلى إنكار أنه "فى محل" ولكنهم يختلفون معه حول أصل الحروف والعبارات.

(٤) الشهرستانى: "نهاية الاقدام"، ص٣١٣.
(٥) الشهرستانى "الملل والنحل"، ص٦٧، ٦٨.
(٦) المصدر السابق، ص٧٨.

(هــ) ابن حزم الحنبلى

نجد تابعا آخر لرأى "ابن حنبل" فى شخص "ابن حزم". ومع أن ما يثبته بإيجاز عن رأى "ابن حنبل" نقرأ فيه ببساطة إن "كلام الله هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق"،[1] فإن تقديمه لرأيه الخاص يقارب مختلف النقاط الأخرى عند "ابن حنبل"، على نحو ما أظهرناها استناداً إلى مصادر أخرى كان من بينها كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" للأشعرى .

يعرض "ابن حزم" رأية الخاص عن القرآن فى معارضة أولئك الذين يسميهم بـ"الأشاعرة"، أى الأشاعرة الكُلاَّبيين الذين ناقشنا رأيهم فى القسم السابق.

فأولا، يعارض رأيهم الكُلاَّبى فى أن كلام الله غير المخلوق واحد. وهو إذ يقتبس قول الأشاعرة: "إنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد"[2] أو أن "كلام الله" "لا هو حروف موصولة"،[3] يصف هذا القول بأنه "كفر مجردٌ بلا تأويل ‹ وأنه خلاف مجرد لله تعالى ولجميع أهل الإسلام › ".[4] وإذ يزعم، على ذلك، كما هو الشأن عند "ابن حنبل"، أن كلام الله يحتوى على كلمات لا تنفد، ولا تُحصى، فإنه يدعمُ رأيه مستشهدا بالآية القرآنية: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي[5] لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾،[6] وبالآية القرآنية: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ

(١) انظر فيما سبق ص٣٥٧ وما بعدها.
(٢) ابن حزم "الفصل فى الملل والنحل"، ص٥.
(٣) المصدر السابق، ص٦.
(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٥) المصدر السابق، ص٥، ص٦.
(٦) سورة الكهف: ١٠٩.

مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾،[٧] وفى كلتا الآيتين يأتى لفظ "كلمات" فى صيغة الجمع. وهاتان الآيتان هما اللتان استشهد بهما "الأشعرى" فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" ليبرهن مباشرة على أن كلام الله غير مخلوق، وليبرهن، كما رأينا،[٨] بطريق غير مباشر أيضا، على أن كلام الله يشتمل على كلمات كثيرة. وأخيرا، فإنه يقول، مثله فى ذلك مثل "ابن حنبل" الذى اقتبس "ابن حزم" نفسه قوله إن "كلام الله تعالى هو علمه لم يزل، وهو غير مخلوق"،[٩] يقول عن كلام الله: "إنه علمه".[١٠] لكن نظرًا لأن "ابن حزم"، خلافًا "لابن حنبل" والصفاتية الآخرين، ينكر حقيقة الصفات، [١١] فيجب افتراض أنه؛ على الرغم من تأكيده، مثل "ابن حنبل"، أن كلام الله هو علمه، فإنه لا يقصد بذلك نفس ما يقصده "ابن حنبل". فبالنسبة "لابن حنبل" "الكلام" و"المعرفة" صفتان قائمتان بالله؛ وبالنسبة "لابن حزم"، بما أنهما ليستا صفتين قائمتين بالله، فإنهما ليستا غير ذات الله تعالى أصلاً، ويجب تأويلهما، بما هما كذلك، على أنهما أفعال(*). وسوف يُفسِّر هذا، خلافا لأولئك الذين، على أساس من اعتقادهم

(٧) سورة لقمان: ٢٧.
(٨) انظر فيما سبق، الحاشية رقم١.
(٩) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣ ص٥.
(١٠) المصدر السابق، ص٨.
(١١) المصدر السابق، جـ٢ ص١٢٠، ص١٢١، ص١٢٨، ص١٢٩، ص١٤٠؛ وانظر Goldziher, Zahiriten, pp. 143- 145; Horten, Systeme, p. 577; Tritton, theology. p. 197.
(*) يجاهد المؤلف جهادا موصولاً لبيان أنه قد راجت عند طوائف من المسلمين - بتأثير مسيحى - عقيدة قدم "كلام الله". ومعروف أن "الكلمة" هى الأقنوم الثاني من أقانيم التثليث، فقد جاء فى مفتتح "إنجيل يوحنا" "الكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله" وهو ما تطور إلى الإقرار صراحة بأن الكلمة <المسيح> هى الله. ويقفز المؤلف إلى نتيجة يقرر فيها المماثلة بين تجسد الكلمة فى شخص المسيح عليه السلام وبين قول بعض متكلمى الإسلام إن القرآن "فى محل". وقبل ذلك كله يحرص على استخدام تعبير "كلمة الله" مساويا لتعبير "كلام الله" مع أنه لا يمكن، وفقا لمقتضيات السياق القرآنى وتمشيًا مع الأصول الثابتة للعقيدة الإسلامية، اعتبار التعبيرين متكافئين. كما نجد المؤلف يُلصق بابن حزم رأيا غريبا حين قال عنه إنه "يصرّح بأن القرآن خالق" هكذا: (Ibn Hazm declares that it is [koran] a creator) p. 258 أى أن القرآن، الذى هو كلام الله ليس شيئا غير ذات الله وأنه خالق، وفى ذهن المؤلف هنا تكمن المماثلة.
ولتفنيد هذا الزعم نعود إلى كلام "ابن حزم" نفسه، وهو المدافع الفذّ عن تفرُّد العقيدة الإسلامية بالتوحيد الصحيح، وهو كلام واضح صريح انحرف به المؤلف عن مقاصده الحقيقية، ونعنى هنا على وجه الخصوص ما قاله "ابن حزم" عن القرآن وهو أنه كلام الله تعالى وهو علمه وليس هو شيئا غير البارى تعالى.
=

= إن لـ"ابن حزم" - وهو ظاهرى المذهب - رأيا فى مسألة الصفات على العموم متميزاً تماما عن آراء غيره من المتكلمين على اختلاف طوائفهم إلى حد أنه يذهب إلى القول إن اطلاق لفظ الصفات لله عزَّ وجلَّ محال لا يجوز، وذلك لأن الله لم ينص قط فى كلامه المنزَّل على لفظ الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا حُفظ عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين، و<ما> كان هكذا فلا ينبغى لأحد أن ينطق به. ولو قلنا إن الاجماع قد تيقّن على ترك هذه اللفظة لصدقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات، ولا اعتقاده بل هى بدعة منكره، قال الله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣) (الفصل جـ٢ ص١٢).

ويكشف عن رأى "ابن حزم" - فى عقيدة خلق القرآن أو قدمه - قوله: "نقول: إن قولنا **القرآن وقولنا كلام الله تعالى لفظ مشترك يعبر عن خمسة أشياء**: فسُمى الصوت المسموع الملفوظ به قرآنا ونقول إنه كلام الله تعالى على الحقيقة... ومَنْ خالف ذلك فقد عاند القرآن، ويُسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآنا وكلامَ الله على الحقيقة... ويُسمى القرآن المصحف كله قرآنا وكلام الله... فالمصحف كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا، ويُسمى المستقرّ فى الصدور قرآنا ونقول إنه كلام الله... فالذى فى صدور الرجال هو القرآن وهو كلام الله عزَّ وجلَّ حقيقة لا مجازا... نقول أيضا إن القرآن هو كلام الله تعالى وهو علمه وليس هو شيئا غير البارى تعالى... فهذه خمسة معان يُعبَّر عن كل معنى منها بأنه قرآن، وبأنه كلام الله تعالى، ويُخبر عن كل واحد منها أخباراً صحيحة بأنه قرآن، وبأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسُّنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة، وأما الصوت فهو هواءٌ يندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامع وهو حروف الهجاء؛ والهواء وحروف الهجاء **وكل ذلك مخلوق بلا خلاف**. واللسان واللغات كل ذلك مخلوق بلاشك. والمعانى المعبَّر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة **إنما هى الله تعالى والملائكة والمؤمنون وسموات وأرضون وما فيهما من الأشياء وصلاة وزكاة، وذكر أمم خالية، والجنة والنار، وسائر الطاعات والمعاصى، كل ذلك مخلوق حاشى الله تعالى وحده لاشريك له، خالق كل ما دونه**. وأما المصحف فإنما هو ورق من جلود الحيوان، ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ، وزاج، وعفص وماء، وكل ذلك مخلوق بلاشك، وكذلك حركة اليد فى خطه، وحركة اللسان فى قراءته، واستقرار كل ذلك فى النفوس، هذه كلها أعراض مخلوق، **وكذلك عيسى عليه السلام كلمة الله، وهو مخلوق بلاشك**. قال الله تعالى ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ - آل عمران : ٤٥ (الفصل، جـ٣ ص١٤- ١٧). وهذا الاستدراك من "ابن حزم" يكشف عن تفرقته الواعية بين "كلام الله"، بمعنى القرآن، والذى هو ليس غير الله وبين كلمة الله التى تشير إلى أشخاص بعينهم من البشر وينتسبون إلى البشر فيقال عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا عليهما السلام، وإنْ لم يكن عيسى عليه السلام عن أب فذلك مظهر لقدرة الله المعجزة على خلق ما يشاء على غير مثال سابق وما خلق عيسى إلا كخلقْ آدم.

لقد تجاهل "ولفسون" ما نبَّه إليه "ابن حزم" من أن كلام الله يطلق اسما مشتركًا على خمسة معان واكتفى بأن الزم نفسه ويريدنا أن نتفق معه! على أن "كلام الله" يكافئ "كلمة الله".

إن "ابن حزم" بدافع من حرصه على خلوص التوحيد يقول: "وأما علم الله تعالى فلم يزل وهو كلام الله تعالى وهو القرآن وهو غير مخلوق وليس هو غير الله تعالى أصلا. ومَنْ قال إن شيئا غير الله تعالى =

= لم يزل مع الله تعالى فقد جعل لله تعالى شريكا. ونقول إن لله تعالى كلاما حقيقة وأنه تعالى كلَّمَ موسى، ومن كلَّم من الملائكة والأنبياء عليهم السلام تكليما حقيقة لا مجازا. ولا يجوز أن يقال ألبته إن الله تعالى متكلم، لأنه لم يُسمِّ بذلك نفسه. ومَنْ قال إن الله تعالى مكلم موسى لم ننكره لأنه يخبر عن **فعله** تعالى الذى لم يكن ثم كان". (جـ٣ ص١٧).

ويصحح رأىَ "ولفسون" قولُ "ابن حزم" نفسه: "ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعا مستويا منها **أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق** لم يجز لأحد البتة أن يقول القرآن مخلوق، ولا أن يقول كلام الله تعالى مخلوق، لأن قائل هذا كاذب، إذ أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه اسم قرآن، واسم كلام الله عز وجلّ، ووجب ضرورة أن يُقال إن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وإن كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق.. **فلا يجوز أن يُطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى اسم خالق**، ولأن المعنى الخامس غير مخلوق، ولا يجوز أن يُطلق صفة البعض على الكل الذى لا تعمُّه تلك الصفة، بل واجب أن يُطلق بغير تلك الصفة التى للبعض [على] الكل، وكذلك لو قال قائل إن الأشياء كلها مخلوقة، أو قال الحق مخلوق أو قال كل موجود مخلوق لقال الباطل؛ لأن الله عزّ وجلّ شيء موجود وحق وليس مخلوقا، لكنه إنْ قال: الله خالق كل شيء جاز ذلك لأنه أخرج بذكره الله تعالى أنه الخالق كلامه عن الإشكال.. وكذلك لا يجوز أن يُطلق إن الحق مخلوق، ولا إن العلم مخلوق لأن اسم الحق يقع على الله تعالى وعلى كل موجود واسم العلم يقع على كل علم وعلى علم الله تعالى وهو غير مخلوق. لكن يقال الحق غير مخلوق والعلم غير مخلوق هكذا جُملةً (أى على سبيل الاجمال) ؛ فإذا بيَّن فقيل: كل حق دون الله تعالى فهو مخلوق وكل علم غير علم الله تعالى فهو مخلوق فهو كلام صحيح. وهكذا لايجوز أن يُقال: كلام الله تعالى مخلوق ولا إن القرآن مخلوق، لكن يُقال علم الله تعالى غير مخلوق، وكلام الله تعالى غير مخلوق والقرآن غير مخلوق. ولو أن قائلا قال إن الله **مخلوق** وهو يعنى صوته المسموع الألف واللام واللام والهاء، أو الحبر الذى كتب هذه الكلمة لكان فى ظاهر قوله عند جميع الأمة كافرا مالم يُبيِّن فيقول: صوتى أو هذا المكتوب مخلوق" (الفصل، جـ٣ ص١٠ - ١١).

فالقرآن، الذى هو كلام الله تعالى غير مخلوق، وأما الصوت وحروف الهجاء والحبر فكل ذلك مخلوق بلاشك، فيما يقرر "ابن حزم". ولأننا فى قراءتنا للقرآن نستحضر كلام الله الموحي به فإنه يقول: "إذا قرأنا فى القرآن قلنا كلامنا هذا هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا، ولا يحلُّ حينئذ لأحد أن يقول كلامي هذا كلام الله تعالى. وقد أنكر الله تعالى هذا على منْ قاله، إذ يقول تعالى: ﴿ سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا (١٧) إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨) فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (١٩) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (٢٠) ثُمَّ نَظَرَ (٢١) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (٢٢) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (٢٣) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ (٢٦) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ (٢٧) ﴾ (المدثر: ١٧- ٢٧). (الفصل: جـ٢، ص١٣). (المترجم) (١١أ) انظر فيما **سبق ص٣٤٨ حاشية رقم ٤٥** .

والدليل على ذلك ما يقوله ابن حزم نفسه بعد ذكر ماجاء في الآية الكريمة : ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ ﴾ (يونس: ١٩) وفى الآية الكريمة ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ .. ﴾ (الأنعام: ١١٥) : " وباليقين يدرى كل ذى حس سليم أنما عنى سابق علمه الذى سلف فيما ينفذه ويقضيه". (الفصل ، جـ٣ ص٧). (المترجم)

بأن كلام الله، أي القرآن، هو صفة لله، ينكرون أنه - أي القرآن - خالق، [(١١أ)] لماذا يُصرح "ابن حزم" بأنه خالق".[(١١ب)]

ثانيا، يظهر "ابن حزم" معارضًا للرأى الكلاَّبى للأشاعرة حول مسألة كون القرآن "فى محل" . وهو إذْ يقتبس قول "الطائفة المنتمية إلى الأشعرى" وهو "إن كلام الله لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد عليه السلام، وإنما نزل عليه بشىء آخر هو "عبارة" - أى تعبير - عن كلام الله تعالى" فإن "ابن حزم" ينكر هذا الرأى معقبًا على إنكاره قائلا: "وهذا مجرد كفر بلا تأويل".[(١٢)] ويواصل "ابن حزم" بعد ذلك تدليله على أن "القرآن كلام الله"، وأن هذا القرآن الذى هو كلام الله هو ما "يُتلى فى المساجد ويُكتب فى المصاحف ويُحفظ فى الصدور".[(١٣)] ذلك لأن هذا القرآن الذى هو كلام الله هو الذى نزل به جبريل عليه السلام.[(١٤)]

هكذا يميِّز "ابن حزم"، مثله فى ذلك مثل "ابن حنبل"، بين قرآن غير مخلوق موجود قبل الخلق هو كلام الله وبين قرآن صادر عن الإنسان فى فعل التلاوة والكتابة والحفظ، ومن غير شك أيضا فى فعل السماع، لكنه لا يذكر شيئا عن **اللوح المحفوظ**. ويعتقد "ابن حزم"، مثلما يعتقد "ابن حنبل" أيضا، أن كلام الله فى القرآن الصادر عن الإنسان يكون "فى محل".

وحينئذ يمضى "ابن حزم" فيبيِّن باستفاضة أكثر الفرْق بين القرآن غير المخلوق والقرآن الذى يصدر عن الإنسان < فى فعل السماع أو التلاوة أو الكتابة أو الحفظ > أو، كما يسميه هو، القرآن المخلوق ويعيد تأكيد كون القرآن "فى محل" **principle of in-libration**

(١١أ) انظر فيما سبق ص٣٤٨ حاشية رقم ٤٥ .
والدليل على ذلك ما يقوله ابن حزم نفسه بعد ذكر ما جاء فى الآية الكريمة : ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ ﴾ (يونس: ١٩) وفى الآية الكريمة ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ .. ﴾ (الأنعام : ١١٥) : "وباليقين يدرى كل ذى حسن سليم أنما عنى سابق علمه الذى سلف فيما ينفذه ويقضيه". (الفصل ، جـ٣ ص٧). (المترجم)
(١١ب) انظر فيمايلى الحاشية رقم ٣١ .
(١٢) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣ ص٦.
(١٣) المصدر السابق، ص٦- ٧.
(١٤) المصدر السابق، ص٧.

ينطبق تعبير "كلام الله" ولفظ "القرآن"، فيما يقول "ابن حزم" على خمسة أشياء: ١ - الصوت الطبيعي الملفوظ والمسموع عندما يُقرأ القرآن،[١٥] وهو المسمَّى بـ"لفظ القرآن"؛ ٢ - الفروض العملية المأمور بها، كالزكاة والصلاة والحج مثلا؛[١٦] ٣ - النسخة المكتوبة من القرآن - المصحف - ؛[١٧] ٤ - القرآن المحفوظ في الصدور؛[١٨] ٥ - وكلام الله الذي هو علمه.[١٩] وبين هذه المعاني الخمسة للفظ "القرآن"، ولتعبير "كلام الله"، يشير المعنى الخامس فقط إلى شيء غير مخلوق؛ وتشير المعاني الأربعة الأولى إلى أشياء "مخلوقة"، أي إلى صور من التعبير صادرة عن الإنسان؛ وعلى هذا تكون مخلوقة(*). مع ذلك فحتى هذه الصور المخلوقة للقرآن أو الصادرة عن الإنسان توصف عند "ابن حزم" بأنها "كلام الله" لا أنها مجرد "عبارات" فحسب عن كلام الله، كما يُقال في عقيدة أولئك الأشاعرة الذين اقتبس "ابن حزم" نفسه قولهم "إن كلام الله لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد عليه السلام وإنما نزل عليه بشيء آخر عبارة عن كلام الله تعالى". ومن الواضح أنه وهو يتمثل عبارة أخرى لنفس هذه الطائفة من الأشاعرة، وهي عبارة اقتبسها "الشهرستاني" بعد ذلك لم يوردها "ابن حزم"، أي العبارة القائلة "إن ما نقرأه أو نسمعه أو نحفظه أو نكتبه هو "كلام الله تعالى على الحقيقة لا على المجاز"،[٢٠] فإن "ابن حزم" يقول، معارضا ذلك، إن ما نقرأه أو نسمعه أو نحفظه أو نكتبه هو "كلام الله على الحقيقة لا على المجاز"،[٢١] طالما أنه "في محل" أو يتم التعبير عنه في كل صورة من صور القرآن الصادر عن الإنسان. و"ابن حزم"، وهو لايزال يتمثل أيضا عبارة أخرى اقتبسها لنفس أولئك الأشاعرة قالوا فيها

(١٥) المصدر السابق، نفس الموضع.
(١٦) المصدر السابق، نفس الموضع.
(١٧) المصدر السابق، ص٨.
(١٨) المصدر السابق، نفس الموضع.
(١٩) الشهرستاني: "نهاية الاقدام"، ص٣١٣.
(*) يُلاحظ أن المؤلف يستخدم كلمه Korans في صيغة الجمع، وذلك للإشارة إلى الصور المتعددة التي يظهر فيها القرآن ويوجد عليها بين الناس. (المترجم)
(٢٠) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٢١) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣، ص٧.

"إن الذى نقرَأ فى المصاحف ونكتب فيها ليس شىء منه كلام الله الله عزَّ وجلَّ"،[٢٢] يقول معترضا على الأشاعرة: إن "المسموع وهو الصوت الملفوظ به هو القرآن حقيقة، وهو كلام الله تعالى حقيقة".[٢٣] ويدعِّم رأيه هذا باقتباسه للآية القرآنية عن إجارة المشرك (سورة التوبة: ٦) والتي يأخذ فيها، مثل "ابن حنبل" وخلافا لـ"ابن كُلَّاب"،[٢٤] التعبير الإلهى ﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ مأخذًا حرفيا بمعنى: حتى يمكن أن يسمع بالفعل كلام الله.[٢٥]

يبدو أيضا أن سؤالا أثير فى ذهن "ابن حزم": ففى ضوء أن لفظ "القرآن" ينطبق على خمسة أشياء واحد منها فقط غير مخلوق بينما الأربعة الأخرى مخلوقة، يود المرء أن يعرف، وفيما يبدو كان على "ابن حزم" كذلك أن يسأل نفسه استنادا إلى المعنى الذى يكون لفظ القرآن مستخدما فيه، هل يمكن القول إن القرآن غير مخلوق أو إنه مخلوق أو إنه غير مخلوق ومخلوق معا؟ من قبل استبق "ابن حنبل"، كما يخبرنا "ابن خلدون"، مثل هذا السؤال لأنه، وهو يتمثل إقراره إن "لفظ القرآن" مخلوق،[٢٦] قد "تورَّع من إطلاق لفظ الحدوث عليه"،[٢٧] حتى ولو كان المقصود بلفظ "القرآن" هو الصوت الملفوظ به. ولقد كان هنالك، بالفعل، كما أثبت "الأشعرى" فى "مقالاته" مَنْ قالوا، بسبب اعتقادهم إن القرآن الموجود منذ الأزل غير مخلوق والتلفظ به مخلوق، إن "بعض القرآن مخلوق، وبعضه غير مخلوق"،[٢٨] وفى إشارة واضحة إليهم يُنهى "الأشعرى" مناقشته لهم فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" بهذا التعقيب: "لا يجوز أن يُقال إن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق"،[٢٩] وهو بذلك يتابع رأى "ابن حنبل" فى

(٢٢) المصدر السابق، ص٦.
(٢٣) المصدر السابق، ص١١.
(٢٤) انظر فيما سبق ص٣٩٦.
(٢٥) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣ ص١١.
(٢٦) انظر فيما سبق، ص٣٩٦.
(٢٧) ابن خلدون: "المقدمة"، جـ٣ ص٥٠. وانظر مناقشة "روزنتال" لهذه الفقرة فى ص٦٤ من المجلد الثالث، حاشية رقم ١٤٠٥أ.
(٢٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٨٥- ٥٨٦.
(٢٩) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٤١.

أنه لا يجب أن يُقال إن القرآن مخلوق على أى نحو كان. ويتابع "ابن حزم"، كذلك، رأى "ابن حنبل" غير أنه بدلا من تفسير ذلك الرأى على أساس من مجرد الورع الدينى، على نحو ما هو ثابت مؤخراً عند "ابن خلدون"،[٣٠] فإنه يحاول تفسيره على أساس بعض مبادئ المنطق التى يمكن الحكم بموجبها على القضية بالصدق أو بالكذب.

إن الفقرة، التى يحاول "ابن حزم" أن يفسِّر فيها رأى "ابن حنبل" بدليل منطقى، تقول: "ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعا مستويا صحيحًا، منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق، لم يجزْ لأحد البتة أن يقول القرآن مخلوق ولا أن يقول إن كلام الله تعالى مخلوق"، لأن قائل هذا كاذب، إذ أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه اسم قرآن واسم كلام الله عزَّ وجلَّ. ووجب ضرورة أن يُقال إن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وإن كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق، و ‹ لما كانت أربعة أشياء › [*] منه التى تُسمَّى قرآنا ليست خالقة[**] فلا يجوز أن يُطلق على القرآن، ولا على كلام تعالى، اسم خالق، ولأن المعنى الخامس غير مخلوق، ولا يجوز أن يُطلق صفة البعض على الكل الذى لا تعمُّه تلك الصفة، بل واجب أن يُطلق بغير تلك الصفة التى للبعض على ‹ الكُلّ ›.[٣١] بعد ذلك يشرع "ابن حزم" فى تصوير صدق هذا المبدأ العام عن طريق عدد من القضايا العينيّة.

ويستند الاستدلال الذى يقوم عليه هذا المبدأ العام وقضاياه التى يصوِّره فيها "ابن حزم"، فيما أظن، إلى مناقشةُ "أرسطو" للمعانى المختلفة للفظ " الكُلّ " oλov . فالكل **the whole**، فيما يقول "أرسطو"، يمكن أن يؤخذ بمعنى "الذى لم يذهب منه جزء من الأجزاء التى بها يُقال كُل. ويقال كل بالطبع المحيط بالمحاط بها حتى إن المحاط بها

(٣٠) ابن خلدون: "المقدمة"، جـ٣ ص٥٠؛ وانظر فيما سبق ص٣٦٠ .

(*) النص فى هذا الموضع مضطرب فى النسخ المطبوعة، وقد حاولنا إصلاحه.

(**) [أضاف "ولفسون" استدراكا هنا وضعه بين قوسين هكذا [   ] قال فيه: "مع أن المعنى الخامس للقرآن، أى كلام الله، خالقٌ "even though the fifth thing, the word of God, is Creator" وهذا مناقض تماما للعبارة السابقة عند ابن حزم وهى إن: **كلام الله تعالى لاخالق ولا مخلوق**. ولعل ذلك راجع إلى إصراره على أن يرى فى رأى "ابن حزم" ما يماثل عقيدة قِدم الكلمة واعتبار الكلمة إلها خالقا كما عند المسيحيين. (المترجم)

(٣١) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣ ص٩- ١٠.

شيء واحد وهذا على نوعين".[٣٢] النوع الأول، الكلّ هو أى لفظ كلّيّ مثل لفظ "إنسان" الذى يشتمل على أفراد النوع الكثيرة والتى يُشار إلى كل فرد منها على أنه إنسان.[٣٣] والنوع الآخر للكلّى، قد يتكون من "أشياء كثيرة" توجد بالفعل بما هى كثيرة، لكنها أصبحت "كلا" أو واحداً بأن أصبحت مرتبطة بطريقة صناعية "برباط ما".[٣٤]

وإذ يبدأ من هذا المعنى المزدوج للفظ "الكل"، يحتج "ابن حزم" بأنه، فى حالة القضية التى يكون الموضوعُ فيها "كُلاً" بأى نوع من نوعيْ الكلى هذين ويكون المحمول فيها غير منطبق على كل أفراد الموضوع، فلا يمكن أن تكون القضية على ذلك صادقة إنْ كان المحمول مثبتًا للموضوع؛ ويمكن أن تكون فحسب صادقة إنْ كان المحمول نافيًا للموضوع؛ و"ابن حزم" يصور مبادئة بقضايا موضوعاتها "كل" wholes من النوعين اللذين ذكرهما "أرسطو". فأولا، وهو يأخذ الكلى بمعنى وجود أشياء كثيرة مرتبطة بالفعل بطريقة صناعية artificially، يقول: "لو أن ثيابا خمسة أربعة منها حمر والخامس غير أحمر لكان مَنْ قال هذه الثياب [متصورًا إياها بما هى كل] حُمرٌ كاذبا، ولكان مَنْ قال هذه الثياب ليست حمرا [متصورا إياها بما هى كلٌ أيضا] صادقا".[٣٥] وثانيا، وهو يأخذ "الكل" بمعنى الكل الذى يشتمل على أفراد كثيرين متصوَّرة على أنها كل واحد، مثل الجنس أو النوع، فإن "ابن حزم" يقول: "إذا قال قضية "الإنسان [أى النوع الإنسانى فى كليته] طبيب"، يعنى كل إنسانٍ لكان كاذبا، ولو قال: "ليس الإنسان طبيبا"، يعنى كل إنسان لكان صادقًا.[٣٦]

عل أساس هذا المبدأ الذى وضعه، أى أنه فى حالة موضوع يتوافق مع وصف أرسطو "للكل"، فإن المحمول الذى يصدق فقط على جزء من الموضوع يمكن

(٣٢) Metaph. v, 26, 1023b, 27-28

(٣٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٤) المصدر السابق؛ وانظر Metaph. v, 6, 1015b, 36- 1016a, 1. وفى ذلك يقول "ابن رشد": "ما يقال واحد بذاته فبعضها يُقال واحد باتصاله مثل الخشب المغرّى أو الأشياء التى يجمعها الرباط". ("تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢ ص٥٢٧). (المترجم)

(٣٥) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣ ص١٠.

(٣٦) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن يكون نافيا للموضوع لا مؤيدا له، ينتهي "ابن حزم" إلى أنه لمّا كان لفظ "القرآن" أو ما نعبِّر عنه بـ"كلام الله" هو "كل" ومن شأنه أن يشتمل على أربعة أشياء مخلوقة وعلى شيء واحد غيْر مخلوق، فيجوز للمرء أن يقول وفقا لقواعد المنطق إن "القرآن أو كلام الله غير مخلوق"، لكن لا يجوز له القول "إن القرآن مخلوق ولا إن كلامَ الله تعالى مخلوق".(٣٧)

(٣٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٢) القرآن المخلوق

١ – إنكار قدم القرآن وإنكار أزلية الصفات :

في مشكلة الصفات عموما أوّل أولئك المنكرين لحقيقتها جميع الألفاظ التي كانت تُحمل على الله بأنها مجرد أسماء. وفي هذا طوّروا رأيا يتطابق، كما رأينا، مع رأي الهرطقة المسيحية السابليانية **Sabellanism** فيما يتعلق بمشكلة التثليث. وفيما يتصل بصفة الكلام على وجه الخصوص، بمعنى القرآن القديم ‹ السابق على الوحي › ، فإن مَنْ أنكروا عدم خلقه لم ينكروا حقيقته. فهم أقرّوا بوجود قرآن على الحقيقة سابق على وجود الموجودات غير أنه قرآن مخلوق ‹ وليس قديما مع الله › . وبذلك طوّروا رأيا يتطابق مع الهرطقة المسيحية الأريوسية **Arianism** فيما يتعلق بمشكلة التثليث، وهذا الرأي – من الناحية التاريخية – عَوْد إلى ما كان يحتمل أنه التصور الأصلي للقرآن، على نحو ما كشف عنه القرآن نفسه، أي تصوّر قرآن مخلوق قبل الخلق **pre-existent Created** تمت صياغته على نحو ما تمت صياغة الشريعة المخلوقة قبل الخلق **pre-existent Created Law** عند اليهود.(١)

احتجَّ المعتزلة وهو يعارضون وجود قرآن أزلي غير مخلوق، كما احتجوا وهم يعارضون وجود صفات إلهية قديمة على الحقيقة، بأن مثل هذا الاعتقاد مناقض لتصور الوحدانية. وهكذا يقول الخليفة المأمون، في كتابه الثالث إلى حاكم بغداد: "إن الناس

(١) انظر: Schreiner, Kalm, p. 3, n.7، وهو يقتبس هنا رأي "ابن الأثير" المشار إليه ص٣٧٧ حاشية رقم ٨ ؛ وانظر: Paton, "Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna", p.47; Watt, 'Early Discussions", p. 29.

بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذْ كان كلمة الله".[٢]

وهذه هى الحجة التى أدت فى المسيحية، كما رأينا، إما إلى السابليانية Sabellian-ism أو إلى الأريوسية Arianism.[٣]

وعلى حين أنكـــر المعتـزلـــة، أيضـــا، حقيقـــة الصفـــات الأخـــرى بالكليـــة، وذلـك باستثناءات قليلـة ذكرنـاهـا من قبـل،[٤] فإنـهم لم ينكروا على الإطلاق وجود صفة الكلام، أى القرآن السابق على الخلق pre-existent وانما أنكروا قدمه زاعمين أنه أيضا مخلوق.

٢ - القرآن المخلوق بما هو قرآن سماوى مخلوق قبل الخلق :

فى الفقرة التى أوردناها من قبل التى يميِّز "أبو الهذيل" فيها بين الكلمة الخالقة "كن" والكلمـــة بمعنـــى القـــرآن يقـول أيضـــا إنـــه، على حين أن كلمة "كن" خلقها الله فى لا محل فإن الكلمة بمعنى القرآن خلقها الله فى محل.[٥] هذا الوصف للقرآن بأنه كلام الله المخلوق فى محل يصبح الخصيصة الثابتة لتصور المعتزلة للقرآن. وهكذا، فإن "الشهرستانى"، فى مقابل وصفه "للأشعرى" بأنه يزعم أن الله **متكلم** بكلام هو "معنى قائم بالنفس"،[٦] يصف المعتزلة بأنهم يزعمون أن الله "متكلم بكلام يخلقه فى محل".[٧] ولا يُقال لنا شيء عن ذلك الذى خلق اللهُ كلمته فيه.

(٢) Tabari, Annales, p. 1120, 11. 10- 12; Paton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna, p. 69; وانظر: "الملل والنحل"، ص٤٨ حيث يقتبس "الشهرستانى" قول "المزدار" < بتكفير منْ قال بقدم القرآن لأنه يكون بذلك قد أثبت إلهين > .

(٣) انظر فيما سبق، ص٢١٨-٢١٩ .

(٤) انظر فيما سبق، ص٢٢٥ وما بعدها.

(٥) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٠٨؛ "الشهرستانى" "الملل والنحل"، ص٣٥؛ وانظر فيما سبق ص٢٢٧ .

(٦) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٨.

(٧) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص٢٦٩.

وفى فقرة لـ"ابن الأثير"، يتتبَّع فيها تاريخ نظرية خلق القرآن قبل ظهور المعتزلة، يقول إن "جهم بن صفوان (+٧٤٦م) أخذ هذه المقالة عن "جعد بن أدهم" (ومن المحتمل أن يكون هذا تحريفًا لاسم "جعد بن درهم" [+٧٤٣م])، وأخذها "جعْد" عن "أبان بن سمعان"، وأخذها "أبان" عن "طالوت"، ابن أخت "لبيد بن الأعصم"، و"طالوت" أخذها عن "لبيد بن الأعصم"، اليهودى الذى سحر النبى. وكان "لبيد" هو الذى أذاع عقيدة خَلْق "التوراة"، وكان أوّلَ من صَنَّف كتابا فى هذا ‹أى فى خلق القرآن› هو "طالوت" أيضا، وإنه كان زنديقا ‹أى تَحوَّل إلى الإسلام وظلَّ على هرطقته› وأفشى نتيجة لذلك الزندقة [المتعلقة بخلق القرآن]"(٨). لدينا هنا إذن شهادة مؤرخ على بعض الوقائع التاريخية، فبتأثير التقليد اليهودى حول خلْق التوراة، قبل أن تُخلق الأشياء، كتب يهودى، وابن أخت يهودى آخر، معاصر لمحمد، كان قد دخل فى الإسلام، كتابا عن خلقْ القرآن قبل أن تُخلق الأشياء، ومن خلاله فشت بين المسلمين عقيدة الخلق السابق للقرآن(*). ومن الملاحظ أن "ابن الأثير" لا يذكر شيئًا عن معارضة قامت بين المسلمين المعاصرين لطالوت لنظريته فى خلق القرآن أو عن تنديد بها باعتبارها زندقة؛ ووصف "ابن الاثير" لها بأنها زندقة إنما يُعبِّر فيما هو واضح تماما عن حكم لاحق عليها. وصمتُه حول هذه النقاط فيما يبدو يُظهر بدقة، كما تُظهر الأدلة المذكورة من قبل، وكلها أدلة مفصَّلة؛ أن الاعتقاد الأصلى بوجود قرآن سابق على خلق الأشياء كان اعتقادا بقرآن مخلوق وأن الاعتقاد بعدم خلقه أمر حدث فيما بعد نتيجة لظهور الاعتقاد بوجود صفات قديمة ثابتة.

إن أسبق الأشخاص المذكورين فى قائمة "ابن الأثير" ممَنْ اعتقدوا بخلق القرآن والذين توجد عنهم بعض معلومات إضافية هما "جعد" و"جهمْ".

(٨) Ibn Al-Athir, Al. Kamil Fi al- Tarih-, ed. C.J. Tornberg, V11, p. 49, 11. 6- 11; وانظر : Schreiner, Kalam, pp. 3- 4. والاستدراك الموجود فى نهاية الفقرة بين المعقوفتين [ ] زيادة من المؤلف لا توجد عند "ابن الأثير". (المترجم)

(*) فى رواية "لابن قتيبة" إن أول مَنْ قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلى (+١١٩هـ) الذى كان من أتباع "عبد الله بن سبأ" اليهودى: ("عيون الأخبار" جـ٢ ص١٤٨- ١٤٩، القاهرة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤). (المترجم)

بالنسبة "لجعْد" – وهذه المرة يُذكر اسمه بالكامل وهو: "جعد بن درهم"– يخبرنا "ابن الأثير"، في موضع آخر، أنه كان يعتقد "بخلق القرآن"[٩] وأنه قال "ما كلمً الله موسى".[١٠] ومن الواضح تماما أنه كان يرى أن هناك بين هاتين العبارتين علاقة ما. غير أنه لا يوجد عندنا خبرٌ عن ماهية تلك العلاقة. لكن لما كانت تُنسب أيضا عبارتان مماثلتان إلى "جهم" معاصره، فمن المعقول أن نفترض أنه كان يقصد بهما، على نحو ما سنرى، ما كان قد قصده "جهم" منهما.

يُثبت "الأشعرى" فى "مقالات الإسلاميين" عن "جهم" أنه "كان يقول بخَلَقْ القرآن".[١١] وفى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" لا يتحدث "الأشعرى" عن "جهم" نفسه وإنما عن أتباعه الجهمية، ويزوِّدنا ببعض المعلومات الإضافية عن نظرية خَلَقْ القرآن. فبالإشارة إلى ما جاء فى القرآن عن كلام الله لموسى من الشجرة،[١٢] يقول: "وزعمت الجهمية كما زعمت النصارى، لأن النصارى زعمت أن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت الجهمية عليهم فزعمت أن كلام الله مخلوق حلَّ فى شجرة وكانت الشجرة حاوية له".[١٣] وبعد الإشارة إلى كلمة الله المخلوقة – تلك – التى تحدَّث الله بها إلى موسى من الشجرة وهى الكلمة المخلوقة فى شجرة مخلوقة،[١٤] يقدِّم "الأشعرى" اعتقاد الجهمية فى خلق القرآن على أنه اعتقاد بأن كلمة الله مخلوقة فى شىء مخلوق.[١٥] مِنْ هذا يمكن أن نفهم أن أتباع "جهم" كانوا يعنون بخلق القرآن أنه قد أُوحى به إلى محمد بواسطة **كلمة** مخلوقة

(٩) AL-Kamil, v, p. 196, 1. 25; p. 329, 1. 2.

(١٠) Ibid., p. 197, 1. 5.

(١١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٠.

(١٢) سورة القصص: ٢٨؛ "سفر الخروج"، الإصحاح الثالث: ٤.

يقول الله تعالى فى كتابه الكريم ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (القصص: ٣٠). وجاء فى سفر الخروج" : "وظهر له ملاك الربِّ بلهيب نار من وسط علَّيقة. فنظر وإذا العلّيقة تتوقد بالنار والعلّيقة لم تكن تحترق. فقال موسى أميل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم لماذا لا تحترق العليقة. فلما رأى الربُّ أنه مالَ لينظر ناداه الله من وسط العلّيقة وقال: موسى موسى. فقال ها أنذا". (الاصحاح الثالث: ٢–٥). (المترجم)

(١٣) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٢٦.

(١٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

فى شيء ما مخلوق مطابق للشجرة التى خُلقت فيها كلمةُ الله إلى موسى. وقد يبدو أن هذا هو مجمل رأى المعتزلة كذلك فيما يتعلقُ بالقرآن، لأن "ابن حزم" وهو يتحدث عن المعتزلة على وجه العموم، يذكر أن المعتزلة "قالت: "إن كلام الله عزَّ وجلَّ صفة فعل مخلوق. وقالوا إن الله تعالى كلَّم موسى عليه السلام بكلام أحدثه فى الشجرة"،(١٦) وهو ما كان يقصد به "جهم" بوضوح تام أن كلام الله، أى القرآن، مخلوق فى شيء ما مخلوق، تماما كما أن كلام الله الذى تحدَّث به إلى موسى مخلوق فى شجرة. لكننا لاندرى ما هو هذا الشيء الذى خُلِق فيه القرآن.

ربما نجد معلومات عن ماهية ذلك الشيء المخلوق الذى حَلَّ فيه القرآن، وذلك فى بعض فقرات من "مقالات الإسلاميين" للأشعرى التى يُسجِّل فيها آراء "جعفر بن حرب" (+٨٥٠ م)(*) و"جعفر بن مبشِّر" (+٨٥١ م)(**) و"أبى الهذيل" (+٨٤٩ م).

ففى واحدة من هذه الفقرات ينسب "الأشعرى" إلى "جعفر بن حرب" وإلى أكثر المعتزلة البغداديين القول بأن "كلام الله عزَّ وجلَّ عرض، وأنه مخلوق".(١٧) وفى فقرة أخرى يثبت قول "جعفر بن حرب" و"جعفر بن مبشر" وأتباعهما بأن "الله تعالى خلقَ القرآن فى اللوح المحفوظ"،(١٨) مع إضافة عبارة أخرى فى موضع آخر يقول فيها "جعفر بن مبشر" إن القرآن المخلوق جسم من الأجسام.(١٩) وبالربط بين هذه الفقرات ،

(١٦) ابن حزم: "الفصل"، جـ٣ ص٥.

(*) **جعفر بن حرب الهمدانى** : (+٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) من أئمة معتزلة بغداد. أخذ الكلام عن "أبى الهذيل العلاف" بالبصرة. وافق "جعفر بن مبشر" على أن القرآن مخلوق فى اللوح المحفوظ، وأنه لا يجوز أن ينتقل منه لاستحالة أن يكون الشيء الواحد فى مكانين معا. وأن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة. وليس فى المصاحف كلام الله إلاَّ على سبيل المجاز، وهو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول فى اللوح المحفوظ. (المترجم)

(**) **جعفر بن مُبشِّر الثقفى**: (+٢٣٤هـ/ ٨٤٨م) من معتزلة بغداد. كانت له منزلة فى الفقه وهو معدود من أصحاب الرأى. أنكر حُجيَّة الإجماع وجَوَّز وقوع الخطأ فيه. وافق "جعفر بن حرب" فى رأيه فى خلْق القرآن فى اللوح المحفوظ. (المترجم)

(١٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٩٢.

(١٨) المصدر السابق، ص٥٩٩- ٦٠٠؛ وانظر "الملل والنحل" للشهرستانى، ص٤٩.

(١٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٨٨.

يمكننا أن نستدلَّ أن المحل المخلوق الذى خُلِق فيه كلام الله ، حسب رأى المعتزلة ورأى الجعفرين وأتباعهما ، هو اللوح المحفوظ . على أساس هذه العبارات كلها يمكننا أن نفترض أن كلام الله أو القرآن خُلِقَ فى اللوح المحفوظ ، ولما كان اللوح المحفوظ من بين الأشياء التى خُلقت قبل خلق العالم ؛ فالقرآن خُلِق قبل خلق العالم . أما الفرق بين الجعفرين حول ما إذا كان القرآن المخلوق قبل خلق العالم يُسمَّى عرضًا أو جسمًا ، فهو لا يؤثر - فيما يجدر بنا افتراضه - فى رأيهما بالنسبة لطبيعة القرآن المخلوق قبل خلق العالم ، لأن الاختلاف بينهما حول هذه النقطة يستند فقط إلى مشكلة ما إذا كان يمكن القول بأن الله خالق للأعراض أم لا ، " فجعفر بن مبشر " من أولئك الذين يعتقدون بأن الله يخلق الأجسام فقط .[٢٠] وسواء سمَّينا كلام الله السابق على الخلق ، أى القرآن ، والحالّ فى اللوح المحفوظ عرضًا أو جسمًا فإنه تبعًا لرأى الجعفرين قد أُوحى به إلى " محمد ﷺ " فيما بعد . وكذلك يجب أن نفترض ، تبعًا لرأى الجعفرين أيضًا ، أن القرآن المخلوق قبل الخلق أو القرآن فى اللوح المحفوظ قد رُتِّب نصُّه المؤلف من كلمات وحروف ، فطبقًا لما يُنسب إلى عموم المعتزلة (*) " كلام الإنسان حروفٌ وكذلك كلام الله " [٢١] .

وفى عدد من الفقرات عند " الأشعرى " وعند غيره تناول لتصور المعتزلة لعلاقة ذلك القرآن السماوى المخلوق فى اللوح المحفوظ قبل الوحى بالقرآن الموجود بيننا والصادر عن الإنسان (**) عند قراءته أو سماعه أو حفظه أو كتابته ، وبعبارة أخرى

(٢٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(*) أثبت " الأشعرى " تحت عنوان " واختلفت المعتزلة فى الكلام هل هو حروف أم لا ؟ " قوله : " اختلفت المعتزلة فى الكلام هل هو حروف أم لا على مقالتين : فزعمت فرقة منهم أن كلام الله سبحانه حروف . وزعم آخرون منهم أن كلام الله سبحانه ليس بحروف " .
يراجع : " مقالات الإسلاميين " ص ١٩٤ ، وفى موضع آخر نقرأ قول " الأشعرى " أيضًا : " وقال **كثيرٌ من المعتزلة** : إن كلام الإنسان حروف وكذلك كلام الله : فأما **النظَّامية** فيقولون : كلام الله سبحانه صوت مقطَّع وهو حروف ، وكلام الإنسان ليس بحروف " . (" مقالات الإسلاميين " ، ص ٥٠٤) . وهذا يُبيِّن عدم اتفاق عموم المعتزلة فى هذه المسألة على رأى واحد ، خلافًا لما يقرره ولفسون هنا . (المترجم)

(٢١) المصدر السابق ، ص ٦٠٤ .

(**) أثبتنا عبارة " القرآن الموجود بيننا الصادر عن الإنسان " ترجمة لعبارة المؤلف :
the man-made earthly Koran! (p. 268) .

تناول لمشكلة كون القرآن " في محل " ، أى كون القرآن السماوى المخلوق حالاً فى القرآن الموجود بين الناس مقروءاً أو مسموعًا أو محفوظًا .

يقول " الأشعرى " ، فى فقرة يرويها عن " جعفر بن حرب " وأكثر المعتزلة البغداديين : " وأحالوا أن يوجد ‹ أى كلام الله › فى مكانين فى وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذى خلقه الله فيه محالٌ انتقاله وزواله منه ووجوده فى غيره " [٢٢] .

ويواصل " الأشعرى " روايته عن الجعفرين وأتباعها فيقول : " وقال جعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر ومن تابعهما : إن القرآن خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ ، لا يجوز أن **يُنقَل** وإنه لا يجوز أن يوجد إلا فى مكان واحد فى وقت واحد ؛ لأن وجود شىء واحد فى وقت واحد فى مكانين على **الحلول والتمكن** يستحيل . وقالوا مع هذا : إن القرآن فى المصاحف مكتوب ، وفى صدور المؤمنين محفوظ ، وأن ما يُسمَع من القارئ هو القرآن على ما أجمع عليه أكثر الأمة إلا أنهم ذهبوا فى معنى قولهم هذا إلى أن ما يُسمْع ويحفظ ويكتب **حكاية** القرآن لا يغادر منه شيئًا ، وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ ، وأن المحكيَّ حيث خلقه الله عزَّ وجلّ فيه . قالوا : وقد يقول الإنسان إذا سمع كلامًا موافقًا لهذا الكلام : هو ذاك الكلام بعينه ، فيكون صادقًا غير معيب . فكذلك ما يقول : إن ما يُسْمع ويُكتب ويحفظ هو القرآن الذى فى اللوح بعينه ، على أنه مثله **وحكايته**" [٢٣] .

ويُعيد " الشهرستانى " إثبات نفس الفقرة باختصار على النحو الآتى : " وحكى الكعبى [*] عن الجعفرين أنهما قالا إن الله تعالى خلق القرآن فى اللوح المحفوظ لا يجوز أن ينتقل إذْ يستحيل أن يكون الشىء الواحد فى مكانين فى **حالة** واحدة وما نقرأه فهو **حكاية** عن المكتوب الأول فى **اللوح المحفوظ** ، وذلك فعلنا وخلْقنا " [٢٤] .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .
(٢٣) المصدر السابق ، ص ٦٠٠ .
(*) **الكعبى** : أبو القاسم عبد الله البلخى (٣١٩هـ / ٩٣١م) . تلميذ الخيّاط وأحد المعتزلة البغداديين . أفرط فى القول بنفى الصفات . أخذ عن أستاذه قوله فى أن المعدوم شىء وأحال أن يكون جوهراً أو عرضاً . (المترجم)
(٢٤) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص ٤٩ .

نفس الرأى يقتبسه " ابن حزم " ، عن جعفر بن مبشِّر (*) القصبى ، ويُقرأ على هذا النحو : " إن القرآن ليس هو الذى فى المصاحف ، إنما فى المصاحف شىء آخر وهو حكاية القرآن " (٢٥) .

بالربط بين هذه الفقرات ، يمكن أن تفهم وجود القرآن فى مكان واحد فحسب ، هو المكان الذى خُلق فيه ، أى فى **اللوح المحفوظ** ، وأنه لا ينتقل من ذلك المكان إلى القرآن الموجود بين أيدى الناس من خلال تدوينه أو حفظه أو تلاوته كما أنه لا يوجد فى وقت واحد فى مكانين ، أى فى كل من : اللوح المحفوظ فى السماء وفى القرآن الموجود بين أيدى الناس على الأرض . والقرآن ، على الحقيقة ، لا يوجد فى المصاحف ‹ ولا فى غيرها من الصور التى يوجد عليها القرآن بين الناس › ، أى فى مكان ، لأن القرآن لا يكون " فى محل " والموجود بين أيدى الناس منه هو حكاية ‹ محاكاة › فحسب عن القرآن السماوى السابق على الخلق فى اللوح المحفوظ .

هذا هو رأى جماعة من المعتزلة كان يتزعمها الجعفران ، وهى جماعة وصفها " الأشعرى " بأنها مكونة من أغلب " البغداديين " . ولسوف نرى رأيًا مختلفًا اختلافًا جزئيًا اعتنقته جماعة من المعتزلة يتزعمها " أبو الهذيل " وهى جماعة يتألف أعضاؤها من مدرسة البصرة دون ريب .

كنا قد أقتبسنا - من قبل - فقرات من " الشهرستانى " و " البغدادى " يرويان فيها أن " أبا الهذيل" كان يقول إن كلامَ الله كالأمر والنهى ، أى كلام الله بمعنى القرآن السابق على الخلق pre-existent ، خُلِق فى محل . (٢٦) ويُروى ، فى فقرتين أوردهما " الأشعرى

(*) جاء فى رواية " ابن حزم " فى الموضع الذى يشير إليه المؤلف هنا ما يلى : " وأما جعفر **القصبى بايع القصب** والأشج وهما من رؤسائهم ‹ يقصد المعتزلة › فكانا يقولان إن القرآن ليس هو فى المصاحف إنما فى المصاحف شىء آخر هو حكاية القرآن " . وليس واضحًا لنا ما إذا كان جعفر القصبى هذا هو نفسه جعفر بن مبشّر ، كما ذكر المؤلف ، أم هو جعفر آخر يذهب إلى نفس ما يذهب إليه جعفر بن مبشّر عن القرآن : فزيادة اسم " مبشّر " هى إضافة " ولفسون " على نص " ابن حزم " . (المترجم)

(٢٥) ابن حزم " الفصل " ، حـ ٤ ، ص ١٩٧ .

(٢٦) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ٣٥ ؛ البغدادى : " الفرق بين الفرق " ، ص ١٠٨ ؛ وانظر فيما سبق ص ١٤١ .

" في كتابه " مقالات الإسلاميين " عن " أبي الهذيل " وأتباعه ، قولهم : " إن الله عزّ وجلّ خلق القرآن في اللوح المحفوظ وهو عرض **وأنهم** " أبوا أن يكون جسمًا " . [٢٧] وبالربط بين هاتين الفقرتين يمكن أن نفهم منهما الرأى القائل بأن كلام الله أو القرآن السابق على الخلْق خلقه الله ، قبل الوحى به ، بما هو عَرَض فى اللوح المحفوظ .

وهكذا ، فيما يتعلّق بالتصور العام لقرآن مخلوق سابق على وجود الخلق ، فإن رأى " أبي الهذيل " هو نفس رأى الجعفرين ، وفيما يتعلق بمسألة كون القرآن السابق على وجود الخلق فى اللوح المحفوظ عرضًا أم جسمًا فإن رأيه هو نفس رأى " جعفر ابن حرب " . لكن فيما يتعلق بمسألة كون القرآن " فى محل " **inlibration** فسوف نحاول بيان أن رأى " العلاّف " – من خلال فقرات وردت فى كتاب " مقالات الإسلاميين " للأشعرى – كان مختلفًا عن رأى الجعفرين . إن هذه الفقرات غامضة نوعًا ما . وعلى ذلك فإننا سنضيف فى اقتباسها عبارات توضيحية معينّة نضعها بين أقواس لكى تبرز ما نعتبره هو معنى هذه الفقرات .

ففى فقرة يُروى عن " أبي الهذيل " قوله :" إن القرآن يوجد فى ثلاثة أماكن : فى مكان هو محفوظ فيه وفى مكان هو مكتوب فيه وفى مكان هو فيه متلوّ ومسموع . وإن كلام الله سبحانه قد يوجد فى أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه ، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحركًا [من اللوح المحفوظ] أو زائلاً [منه] فى الحقيقة ، وإنما يوجد فى المكان مكتوبًا أو متلوًا أو محفوظًا ، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدِم [من مكانه فى اللوح المحفوظ] أو وُجدت كتابته فى الموضع ‹ الذى › وُجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً [من اللوح المحفوظ] إليه ، فكذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ، وأن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظًا أو مقروءًا أو مسموعًا عُدِم [من تلك الأمكنة] وبَطُلَ [فيها ، دون أن يكف عن الوجود فى مكانه فى اللوح المحفوظ] [٢٨] .

(٢٧) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ٥٩٨ ، ص ١٩٢ .
(٢٨) المصدر السابق ، ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

وفي عبارة أخرى يُروى أن " أبا الهـذيل " وأتباعه " زعـموا أنه (أى القرآن) (الذى خُلِق فى اللوح المحفوظ) يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد : إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وُجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وُجد مع حفظه فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ، ولا يجوز عليه الانتقال [من اللوح المحفوظ] والزوال [منه] (٢٩) .

وسوف يُلاحظ ، فى هذه الفقرات ، أن " أبا الهذيل " ، شأن الجعفرْين ، يقول إن القرآن السماوى السابق على الخلق لا يمكن له أن " يتحوَّل " أو " ينتقل " من اللوح المحفوظ فى السماء التى خُلِق فيها . لكن خلافًا للجعفرْين اللذين يقولان إن القرآن الموجود بين أيدى الناس من خلال الكتابة أو الحفظ أو القراءة ليس مكانًا آخر يحلّ فيه القرآن السماوى المخلوق قبل الخالق ، ومن ثمَّ فالقرآن السابق على الخلق لا يوجد فى مكانين ، يقول أبو الهذيل " إن هذه الصورة المتنوِّعة للقرآن الموجودة بفعل الإنسان هى أمكنه يحلُّ فيها القرآن السماوى السابق على الخلق ، ومن ثمّ فالقرآن السابق على الخلق يوجد فى أماكن كثيرة فى نفس الوقت . وخلافًا للجعفرْين كذلك ، لا يصف " أبو الهذيل " القرآن الحادث عن فعل الإنسان بأنه " أمثال " أو " حكاية . ويُبيِّن هذا كله أنه على حين اعتقد "أبو الهذيل" وأتباعه بأن القرآن مخلوق فإنهم اعتقدوا أيضًا أنه موجود " فى محل " (*) .

فى الفقرات السابقة التى يروى " الأشعرى " فيها آراء ثلاثة متعاصرين : الجعفرين و " أبى الهذيل " لدينا نفس التفسير للمقصود بخلْق القرآن . إن خلقَ القرآن

(٢٩) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

(*) يعرض " الأشعرى " لاختلاف فرق المعتزلة فى كلام الله سبحانه ، هل هو جسم أم ليس بجسم ولاختلافهم فى خلقه ، وذلك على ستة أقاويل . ومن هذه الأقاويل نتعرَّف على رأى " أبى الهذيل " وأصحابه كما نتعرَّف على رأى الجعفرْين وأتباعهما من البغداديين حول مشكلة كون القرآن " فى محل " . يقول الأشعرى : "والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوق لله وهو عَرَضٌ وأبوا أن يكون جسما وزعموا أنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد : إذا تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وُجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وُجد مع حفظه ، فهو يوجد **فى الأماكن** بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال . وهذا قول " أبى الهذيل " وأصحابه ، وكذلك قوله فى كلام الخَلْق إنه جائز فى أماكن كثيرة فى وقت واحد .

والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق ، وأحالوا أن يوجد فى مكانين فى وقت واحد وزعموا أن المكان الذى خلقه الله فيه محالٌ انتقاله وزواله منه ووجوده فى غيره . وهذا قول " جعفر ابن حرب " وأكثر البغداديين " . (" مقالات الإسلاميين " ، ص ١٩٢) (المترجم) .

لا يعنى إنكار القرآن السابق على الخلق والذى هو سابق على الوحي **Per-existent Prerevealed koran** . إنه يعنى فحسب أن كلام الله خُلق في اللوح المحفوظ قبل الوحي به ، وربما خُلِق مع اللوح المحفوظ ذاته المخلوق قبل خلق العالم ، ومن محلّه هذا : اللوح المحفوظ أوحِي بالقرآن بعد ذلك إلى محمد . ونفهم أيضًا من هذه الأقوال بعينها وجود خلاف بين أولئك الذين اعتقدوا بخلْق القرآن ، تماماً كما نعلم وجود خلاف بَينْ من اعتقدوا بقدمه ، وذلك في مسألة وجود القرآن في محل " .

ويعرض " الشهرستاني " - في فقرتين - لمشكلة وجود القرآن " في محل " عند من اعتقدوا أنه مخلوق . في الفقرة الأولى ينسب " الشهرستاني " إلى المعتزلة الآراء التالية : " كلام الله [أى القرآن السابق على الخلق] محدَث مخلوق في محل [أى في اللوح المحفوظ] وهو " حَرْف " و " وصَوْت " كُتب أمثاله في المصاحف "حكاية" عنه " (٣٠) . في هذه الفقرة ، يلمس " الشهرستاني " نقطتين :

١ - خَلْق القرآن السماوى السابق على الخالق .

٢ - علاقته بالقرآن الحادث عن فعل الإنسان . وأرى أن ما جاء في قوله عن النقطة الأولى وهو أن : الألفاظ المفردة " حرْف " و " صوت " إما أنها تحريف لألفاظ "حروف" و " أصوات " في صيغة الجمع أو أنها مستخدمة عند " الشهرستاني " للدلالة على النوع ؛ لأننا نفهم من مصادر أخرى أن القرآن ، الذى هو على رأى المعتزلة مخلوق في اللوح المحفوظ ، مؤلَّفٌ عندهم من " حروف " و " وأصوات " .(٣١) وفي قوله عن النقطة الثانية إن لفظ " أمثال " بما هو وصف للحروف وللأصوات في المصاحف المكتوبة ولفظ " حكايات " بما هو وصف للمصاحف ذاتها ما يشير إلى أن المعتزلة الذين يتحدث عنهم هنا لم يكونوا يعتقدون أن القرآن موجود " في محل " . وعلى هذا فالمعتزلة المشار إليهم في هذه الفقرة هم المعتزلة البغداديون كما يمثلهم الجعفران .

(٣٠) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٣٠ .

(٣١) الجويني : " الإرشاد " ، وص ٥٩ ، ٦٠ وص ١٠١ ، ١٠٢ ؛ التفتازاني " شرح العقائد النسفية " ، ص٨٢ ؛ وانظر فيما سبق ص ٣٨٢ .

وفى فقرة أخرى يقول الشهرستانى ، وهو يقابل بين المعتزلة وبين الأشاعرة : " أما المعتزلة فوافقونا (*) على أن هذا الذى فى أيدينا كلام الله وخالفونا فى القِدَم ؛ وهم محجوجون أيضًا بإجماع الأمة . وأما الأشعرية فوافقونا على أن القرآن قديم وخالفونا فى أن الذى فى أيدينا ليس فى الحقيقة كلام الله ، وهم محجوجون أيضًا بإجماع الأمة أن المشار إليه هو كلام الله " . (٣٢) طبقًا لهذه الفقرة ، فإن المعتزلة ، إذن ، كانوا يؤمنون بأن القرآن مخلوق "فى محل" على حين أن الأشاعرة لم يؤمنوا بذلك ، وانحاز الشهرستانى نفسه إلى أولئك الذين آمنوا بأنه " فى محل " (**) . وعلى ذلك ، فإن المعتزلة الذين يتحدث عنهم هنا ، فى هذه الفقرة ، هم المعتزلة البصريون الذين يمثِّلهم " أبو الهذيل " العلاّف " ؛ والأشاعرة الذين يتحدث عنهم هم أولئك الذين وصفناهم بكُلاَّبية الأشاعرة ، والذين انتقد " الشهرستانى "

(*) لنا على قول المؤلف هنا استدراك واجب ؛ فقد نتج عن اقتطاع المؤلف لنص " الشهرستانى " من سياقه الخلط فى بيان حقيقة رأى " الشهرستانى " من مسألة كون القرآن فى محل . وما أورده من قول " أما المعتزلة فوافقونا ... وأما الأشعرية فوافقونا " إنما جاء على لسان المشبِّهة السلف من أصحاب الحديث وهم الذين اختلفوا مع المعتزلة مع الأشاعرة على السواء ، ولم تكن هذه الأقوال تعبيرًا عن حال ولسان الشهرستانى حتى نستنتج ما استنتجه " ولفسون " من أن الشهرستانى " انحاز Shahrastani placed Himself " on the side of those ..... " p. 273 إلى أولئك الذين آمنوا بأن القرآن " فى محل " . ولو رجعنا إلى بداية النص الذى اجتزأه المؤلف لتبيَّنا أن الشهرستانى يعرض فى الصفحات من ٧٥ إلى ٧٨ لآراء مشبِّهة السلف على اختلافهم إلى أن يصل إلى ما قرَّره فى النهاية على سبيل الرواية – لا حكاية عن مذهبه هو – من الاتفاق أو الاختلاف بينهم وبين المعتزلة وبينهم وبين الأشاعرة . (المترجم)

(٣٢) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص ٧٨ . وعن إنكار الأشاعرة لكون القرآن فى محل ، انظر فيما سبق ص ٣٦٣ وما بعدها .

(**) من المعروف أن كتاب " الملل والنحل " للشهرستانى قصد به مؤلفه أن يكون تاريخا للمذاهب والفِرق يُذكر فيه ما لكل طائفة وما عليها وليس هو كتاب نقد وردّ . ومَنْ يريد التعرّف على آراء الشهرستانى المتكلم الأشعرى فعليه أن يرجع على وجه الخصوص إلى مؤلفاته الأخرى ومنها " نهاية الإقدام فى علم الكلام " و " مصارعة الفلاسفة " . وعن رأيه فى كلام الله فإننا نجده يقول : " مَنْ قال < عن الله سبحانه وتعالى > متكلم بكلام يخلقه **فى محل كما صار إليه المعتزلة فقد خالف قضية العقل** ؛ فإن الكلام لو قام بمحل لكان متصفًا به دون غيره من الفاعل وغيره ، كما لو تحرَّك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخصّ وصفها إلى الفاعل . وكذلك سائر الأعراض . فبقى أنه متكلم بكلام قديم أزلى يختصّ به قياما ووصفًا " . (ص ٢٦٩ – ٢٧٠) وكلام " الشهرستانى " هذا واضح لا لبْس فيه ، وهو مناقض تمامًا لما يذهب إليه المعتزلة بصريون وبغداديون على السواء . ولسنا فى حاجة إلى هذا التفتيش عن الفرق بين رأى الأشعرية عمومًا ورأى كلابية الأشعرية خصوصًا ، وهو ما أجهد المؤلف نفسه فيه . (المترجم)

نفسه رأيهم ، كما رأينا ، واعتبره بدعة ؛ (٣٣) وأولئك الذين وضع " الشهرستاني " نفسه إلى جانبهم هنا هم الذين وصفهم بأنهم " أهل السنة والحنابلة " (٣٤) .

٣ – إنكار وجود قرآن سماوى(*) سابقٍ على الخَلق

هناك تصوران يُنسبان إلى "النظام" و"معمَّر" مخالفان تماماً لتصور خَلْق القرآن الذى سَلَّم به الجعفران و"أبو الهذيل" .

فيما اقتبسه "الأشعرى" قال "النظام" وأتباعه إن "كلام الخالق جسم ، وإن ذلك الجسم صوت مقطَّع مؤلف مسموع ، وهو فِعْلُ الله وخلقُه ، وإنما يفعل الإنسان القراءة ، والقراءة حركة ، وهى غير القرآن" .(٣٥) ويضيف "الأشعرى" إلى هذا قوله : "وأحالَ النظّام أن يكون كلام الله تعالى فى أماكن كثيرة أو فى مكانين فى وقت واحد ، وزعم أنه في المكان الذى خلقه الله فيه ."(٣٦) وفى فقرة أخرى بعد أن يقتبس "الأشعرى" رأياً دون أن يُحدِّد هوية قائله ، وكان قد نسبه فى الفقرة الأولى من الفقرتين السابقتين إلى "النظّام" وأتباعه ، نراه يقول : "وحكى ابن الروندى(**) أنه سمع بعض أهل هذه المقالة

(٣٣) انظر فيما سبق ص ٣٦٤ .
(٣٤) انظر فيما سبق ص ٣٦٤ .
(*) أى القرآن الموجود فى اللوح المحفوظ قبل الخَلق . (المترجم)
(٣٥) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ١٩١ ؛ وانظر ص ٦٠٤
وفى موضع آخر يقول "النظّام" أيضاً : "لا مسموع إلا الصوت ، وإن كلام الله سبحانه يُسمع لأنه صوت ، وكلام البشر لا يُسمع لأنه ليس بصوت إلا على معنى أن دلائله التى هى أصوات مقطَّعة تسمع" . (ص٥٨٧ – ٥٨٨ من "مقالات الإسلاميين")
(٣٦) المصدر السابق ، ص ١٩١
(**) ما أورده المؤلف هنا يُستند فى الأساس إلى ما أثبته "ابن الروندى" وردَّه الخيَّاط فى كتابه "الانتصار" ، وإلى ما أثبته البغدادى فى كتابه "الفَرق بين الفِرق" ، وهو ما لا يُعبِّر فى الحقيقة عن رأى النظّام تعبيراً دقيقاً . ولذلك لزم أن نعرض لرأى النظّام هنا بشئ من التفصيل ، على النحو التالى :
فأولاً ، جاء فى كتاب "الانتصار" ما نصُّه : "وقال <أى ابن الروندى> وكان يزعم <أى النظّام> أن نظْم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبى صلى الله عليه وسلم وأن الخلْق يقدرون على مثله . ثم قال <أى ابن الروندى> هذا مع قول الله عزَّ وجلَّ ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ﴾ . اعلم علَّمك اللهُ الخير – أن القرآن حجة للنبى عليه الصلاة والسلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه :
=

فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيب مثل قوله ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ ﴾ الآية ، ومثل قوله ﴿ الم ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ ﴾ وقوله ﴿ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ثم قال ﴿ وَلا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ فما تمناه منهم أحدٌ ، ومثل قوله ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ﴾ الآية ، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه من هذه الوجوه وما أشبهها وإياها عنى الله بقوله ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾" . ("الانتصار" ، ص ٢٧ – ٢٨)

وثانيًا ، يتطابق مع ما أورده "الخياط" من كلام "ابن الروندي" حول موقف "النظّام" من إعجاز القرآن ، ويزيد عليه ما يذهب إليه "عبد القادر البغدادي" (+ ٤٢٩ هـ. ١٠٣٧م) في عرضه لمذهب النظّام حيث يقول : "ومن فضائحه قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام ولا دلالةً على صدقه في دعواه النبوة . وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف . وفي هذا عنادٌ منه لقوله تعالى ﴿ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (الإسراء : ٨٨) ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله" . (الفرق بين الفرق" ، ص ١٢٨) .

وثالثًا ، يبين "الشهرستاني" رأى "النظّام" في هذه المسألة على النحو التالي : "قوله <أي النظّام> في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظمًا" . ("الملل والنحل" ، ص ٣٩) .

ورابعًا ، من الملاحظ إذن ، أنه لا يُنسب "للنظّام" – في مسألة إعجاز القرآن ، رأى واحد : "فبعض المؤرخين لا يذكر الصرفة صراحة ؛ وبعضهم يجمع بين الإخبار بالغيب وبين الصرفة أو الإعجاز بعجز أحدثه الله في البشر ؛ ومعظمهم متفقون على أن الإخبار بالغيوب وجهٌ للإعجاز عنده ، أما النظم فليس بمعجز بذاته ، بل بصرف الدواعي أو بإعجاز أحدثه الله في العرب" . (محمد عبد الهادى أوريدة : "إبراهيم بن سيّار النظّام" ، ص ٣٥ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦) .

من ذلك يتضحُ أن النظّام لم ينكر كون القرآن معجزًا فيعاند بذلك صريح القرآن ؛ لكنه اجتهد في تفسير موطن الإعجاز وحقيقته كما اجتهد الكثيرون في ذلك ، ولم يكن تفسيره مستندًا إلى لغة النص القرآني من حيث البلاغة والنظم والفصاحة وإنما استند إلى مفهوم الصرفة الذي يطول عموم القرآن في اللفظ والمعنى على السواء . وقد التفت "ابن حزم" إلى الدلالة العميقة لهذا الموقف فقال : "وقد ظنَّ قومٌ أن عجز العرب ومنْ تلاهم من سائر البلغاء عن معارضة القرآن إنما هو لكون القرآن في أعلى طبقات البلاغة ؛ وهذا خطأ شديد : ولو كان ذلك – وقد أبى الله عزَّ وجلّ أن يكون – لما كان حينئذ معجزة ؛ لأن هذه صفة كل باسق في طبقته ، والشيء الذي هو كذلك وإن كان قد سبق في وقت ما ، فلا يؤمن أن يأتي في غد ما يقاربه ، بل ما يفوقه ؛ ولكن الإعجاز في ذلك إنما هو أن الله عزَّ وجلَّ حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله ، ورفع عنهم القوة في ذلك جُملة" . (المرجع السابق ، ص ٣٥) .

ذلك هو رأى "النظّام" على الحقيقة في مسألة إعجاز القرآن ، وليس الأمر كما زعم الزاعمون عنه من أنه قال بأن "الخلق يقدرون على مثله" . (المترجم)

يزعم أنه كلام في الجو ، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيُسمع عند ذلك" . ثم يضيف "الأشعرى" معقبًا : "وهذا قول إبراهيم النظّام فى غالب ظنى ."[٣٧] ويُحكى أيضًا أن "النظَّام" قد "أنكر إعجاز القرآن وزعم أن بوسع آخرين أن يأتوا بكتاب أعظم فى الجمال والعذوبة . ويقول : النظّام كان يقول ليس نظم القرآن وتأليفه بحجة للنبى لكن فقط ما يحويه من إخبار عما سيقع من الأمور".[٣٨]

من هذه الفقرات يُفهم أن خلق القرآن لم يكن يعنى بالنسبة للنظَّام أن كلام الله كان قد خُلق فى اللوح المحفوظ . إنه خُلق فى الهواء ، وخُلق هنالك بما هو جسم ، وفى هيئة مؤلفة من أصوات مقطَّعة . وزمان خَلْق كلام الله هذا غير محدد ، لكن من المحتمل أن يكون قد خُلق زمنَ نزول القرآن على محمد ، عندما سمعه وبلَّغه للناس فى هيئة كتاب مكتوب هو القرآن(*). غير أنه مع أنَّ كلام الله المخلوق هذا هو الذى كان قد بلَّغه محمد للناس من خلال القرآن ، فإنه ليس حالاً inlibrated فى القرآن لأن كلام الله يظلُ فى المكان الذى خُلق فيه . ومعانيه فحسب مُبَلَّغةٌ للناس من خلال القرآن ، وهى مُبَلَّغةٌ فى لغة من اختيار محمد(**). ومن قول "لابن الروندى" يراه

(٣٧) المصدر السابق ، ص ٥٨٨

(٣٨) الخيَّاط : "الانتصار" ، ص ٢٧ – ٢٨ ؛ البغدادى : "الفَرق بين الفِرق" ، ص ١٢٨ ؛ الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص ٣٩

(*) كلمة كتاب هي في الأصل مصدر ، ثم سُمِّي المكتوب فيه كتابًا . والكتاب اسم للصحيفة مع المكتوب فيه . وفي قوله : ﴿ يسئلك أهل الكتاب أن تنزّل عليهم كتابا من السماء ﴾ فإنه يعنى صحيفة فيها كتابة ، ولهذا قال : ﴿ ولو نزّلنا عليك كتابا في قرطاس ﴾ الآية . (الراغب الأصفهانى : "مفردات غريب القرآن ، ص ٤٢٣) . ويفرِّق "أبو هلال العسكرى" بين الكتاب والمصحف ؛ فالكتاب يكون ورقة واحدة ويكون جملة أوراق والمصحف لا يكون إلا جماعة أوراق صحُفت أى جمع بعضها إلى البعض" . ("الفروق فى اللغة" ، ص ٢٨٧ ، دار الآفاق ، بيروت ، ١٩٨٠) . (المترجم)

(**) ينقض قول المؤلف هنا الرجوع إلى وقائع البعثة النبوية ذاتها من لحظة البدء . فالراوية متواترة بتوقف النبى صلى الله عليه وسلم عندما طلب منه جبريل عليه السلام أن يقرأ ويجيبه النبى ما أنا بقارئ ويراجعه جبريل فيرد النبى بقوله ما أنا بقارئ وأخيراً يتنزل على لسان جبريل قول الله تعالى لنبيه ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق... ﴾ (الآيات) وهو ما يعنى بوضوح أن القرآن الكريم بدأ كما استمر بما هو تنزيل إلهى بمعناه وبلفظه على السواء .

ويطالعنا الأمر الإلهى لنبيّه الكريم فى قوله سبحانه : ﴿ .. ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدنى علما ﴾ (طه : ١١٤) ؛ كما بين الله سبحانه وتعالى أمره لنبيِّه الكريم فى قوله عزّوجلّ : ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به ۝١٦ إنّ علينا جمعه وقرآنه ۝١٧ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ۝١٨ ثم إن علينا بيانه ۝١٩﴾ (القيامة : ١٦ – ١٩) . (المترجم)

"الأشعرى" معبِّرًا عن رأى "النظام" نفسه نعلم أن اللغة التى كُتب بها القرآن هى مجرد قشرة خارجية لكلام الله المخلوق وأنها مانعٌ لسماعه .(*) ومهما يكن من أمر ، فإن هذه القشرة تنكسر عندما يقرأ القرآنَ قارئ ؛ فيزول المانع ويصبح كلام الله المخلوق مسموعًا للقارئ ، كما كان مسموعًا لمحمد ، وحينئذ يُلبسه القارئ كلمات من اختياره كما فعل محمد . والخلاصة هى أن النظام ، مثله مثل الجعفرين البغداديين ، يُنكر حلول كلام الله في محل يكون هو القرآن ، بل ، وهو يذهب إلى أبعد منهما ، ينكر حتى كون القرآن حكايةً لكلام الله الذى خُلِق قبل خلق العالم ، لا فى اللوح المحفوظ لكن فى الهواء زمن التنزيل .

يعكس هذا التفسير لنزول القرآن ، من الناحية التاريخية ، مصادر ثلاثة : أولاً ، الوصف الفيلونى Philonic لنزول الوحى على جبل سيناء . فبالنسبة "لفيلون" فإنه ، وهو يعلق على عبارة "الكتاب المقدَّس" عن نزول الوحى على جبل سيناء : "موسى يتكلَّم والربّ يجيبه بصوت" ("سفر الخروج ، الإصحاح التاسع عشر : ١٩) ، يقول فى كتابه De Decalogo مفسِّرًا : "في ذلك الوقت صنع الله معجزة قدسيَّة حقًا بأن أمر صوتًا

(*) العبارة المشار إليها هنا عن "الأشعرى" تقول : "وقال قائلون : إن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوتٌ مقطَّع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله ، وإنما أفعل قراءتى ، وهى حركتى ، وهى غير القرآن . وحكى ابن الروندى أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه كلام فى الجو ، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيُسمع عند ذلك ، وهذا قول إبراهيم النظّام فى غالب ظنى" ("مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٨٨) . ولا يُفهم من عبارة الأشعرى هذه ما يكشف عن رأى النظّام على نحو دقيق . ولكى نُلقى مزيدًا من الضوء على حقيقة رأى النظّام في هذه المسألة يحسنُ بنا أن نورد ما ذكره "الخيَّاط" ردًا على "ابن الروندى" ؛ فقد جاء فى كتاب "الانتصار" ما يلى : "ثم قال < يقصد ابن الروندى > وكثير من المعتزلة تكفِّرة < وإشارة ابن الروندى هنا كانت إلى جعفر بن مبشِّر > وتكفِّر بشر بن المعتمر والنظّام لقولهم : إن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة وإن ما فى المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز ... ولم يكن جعفرٌ ولا من قال بقوله يزعم أن أحداً لم يسمع القرآن إلا على المجاز ، بل كان قولهم إنهم قد سمعوا القرآن فى الحقيقة وإن القرآن فى المصاحف مكتوب غير أن سبيل العلم بذلك السمع ، وإنما كانوا ينكرون بالقياس أن يكون عرضين فى مكانين ، فأمَّا ما جاء به السمع فلم يدفعوه . ‹ويمكن أن يُفهم المقصود بالسمع هنا "الرواية" الموثوق بصحتها› ولقولهم نظائر مما تقوله الأمة بأسرها ؛ ومن ذلك قولهم : إن فلانًا يقرأ بقراءة أبى عمرو وفلانًا يقرأ بقراءة عاصم وهذا كله حقيقة ؛ وكما تقول : "دينى دين النبى" فى الحقيقة وقد علمنا أن دينى فعلى ودين النبى صلى الله عليه وسلم فعله وأن فعلًا من فاعلين محال . فكذلك كان جعفر يقول : إنه قد سمع القرآن فى الحقيقة وعرض واحد فى مكانين محالٌ" . (ص ٨٢ - ٨٣) . (المترجم)

غيـر مَرْئى أن يُخْلَق فى الهواء ، وذلك الصوت كان مقطَّعًا < أى مؤلف من مقاطع > وكان "مسموعًا".[٣٩] > . وربما يكون هذا التفسير الفيلونى قد وصل إلى النظام عَبْر هرطقة ما ، حتى ولو لم تكن الترجمة العربية المختصرة لكتاب De Decalogo التى نعرف أنها وُجدت ،[٤٠] قد أنجزت بعد وحتى زمن متأخر . وثانيًا ، الإنكار الرواقى للطبيعة اللامادية immateriality الذى تابعه "النظّام" ، على نحو ما تتضمنه آراؤه فى الأعراض ،[٤١] . وتبعًا لذلك ، فإن الصوت المقطَّع المخلوق فى الهواء والذى يقول عنه "فيلون" إنه "غير مرئى"، أى "غير جسمانى" incorporeal ،[٤٢] يتحوَّل عند "النظَّام" إلى "جسم" . وثالثًا ، تعاليم آباء الكنيسة ، التى تتطابق مع رأى من آراء الربانيين Rabbis فيما يتعلّق بكون اللغة التى عَبَّر بها الأنبياء عن رسالات الله اختاروها هم بأنفسهم .[٤٣]

وعلى حين أن كلام الله عند "النظَّام" هو كلامٌ خلقه الله فى الهواء ، فإن كلام الله بالنسبة "لمعمَّر" هو فحسب قدرة خلقها الله فى الإنسان تمكنه من إحداث الكلام المعبِّر عن إرادة الله ومقصده .

وسوف نقتبس رأيه ، كما حكاه "ابن الروندى" من خلال الخيّاط ، وكما أورده كذلك "الأشعرى" و"الخيَّاط"(*) فإن معمراً "يزعم أن القرآن ليس من فِعل الله ولا هو صفة له فى ذاته كما تقول العوام ، ولكنه من أفعال الطبيعة" .[٤٤] ولا تعنى هذه العبارة فقط أن "معمَّرا" مناهض للعقيدة السلفية فى قِدم القرآن باعتباره صفة قديمة لله بل تعنى أيضًا أنه مناهض للعقيدة الاعتزالية التى ترى أن القرآن كلام خلقه الله .

(٣٩) De Decalogo 9, 33.

(٤٠) H. Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah of Cambridge", JQR, 17 : 65 - 66 (1905).

(٤١) Horovitz, Einfluss, pp. 10 ff.

(٤٢) انظر : Philo,

(٤٣) The Philosophy of the church Fathers, 1, pp. 92 - 94.

(*) يجب ملاحظة أن حكاية الخيّاط لرأى النظّام والتى نقلها "الخيّاط" - من كتب "فضيحة المعتزلة" "لابن الروندى" - إنما هى فى نظره افتراء ينبغى التنبيه إليه وردّه وبيان تهافته . (المترجم)

(٤٤) الخيّاط : "الانتصار" ، فقرة ٤٢ ص ٥٧

وحسبما أثبت "الأشعرى" فإن أصحاب "معمَّر" يزعمون أن القرآن عَرَض accident ومُحال أن يكون الله فعله على الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله ، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يُسمَع منه ، إنْ سُمِع من شجرة فهو فعل لها ، وحيثما سُمِع فهو فعل للمحل الذى حلَّ فيه" .(٤٥)

وكما أثبت "الأشعرى" ، أيضًا ، حكاية عن "زُرقان" فإن "معمَّرا" قال : "إن الله سبحانه خلق الجواهر ، والأعراض التي هى فيه هى فعل الجوهر ، وإنما هى فعل الطبيعة ؛ فالقرآن فِعل الجوهر الذى هو فيه بطبعه ، فهو لا خالق ولا مخلوق ، وهو محدَث للشيء الذى هو حال فيه بطبعه" .(٤٦)

وكما أثبت "البغدادى" فإن " معمَّرًا" "لما زعم أن الله تعالى لم يخلق شيئًا من الأعراض ، وأنكر مع ذلك صفات الله تعالى الأزلية .. لزمه على هذه الدعوى أن لا يكون لله تعالى كلامٌ ، إذْ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أزلية .. لأنه لا يثبت الله تعالى صفة أزلية ، ولم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله ... لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئًا من الأعراض . والقرآن عنده فعلٌ للجسم الذى حلَّ فيه وليس هو فعلاً لله تعالى ولا صفة له .. ‹ و › ليس يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل، وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمرٌ ونهيٌ وتكليف" .(٤٧)

وكما أثبت "الشهرستاني" ، فإن معمَّرًا قال : "إن الله تعالى لم يخلق شيئًا غير الأجسام ، أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام ، إما طبعًا كالنار التي تحدث الإحراق والشمس والحرارة والقمر التلوين وإما اختيارًا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق" . ويستمر "الشهرستاني" في القول ، شأن "البغدادى" طالما أن معمَّرا "لم يقل ... بإثبات الصفات الأزلية ولا قال بخلق الأعراض فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به ، على مقتضى مذهبه ، وإذا لم يكن له كلام لم يكن آمرًا ناهيًا ."(٤٨)

(٤٥) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ١٩٢ ، ١٩٣
(٤٦) المصدر السابق ، ص ٥٨٤
(٤٧) البغدادى : "الفَرق بين الفِرق" ، ص ١٣٧
(٤٨) الشهرستاني : "المِلل والنِحل" ، ص ٤٦

بالربط بين هذه الأقوال المتنوِّعة وعلى اعتبار أن بعضها يُكمل بعضًا ، يمكن أن نعيد تقرير رأى "معمَّر" على النحو التالى : إن كلام الله لا هو صفة قديمة لله ، كما اعتقد بذلك أهل السلف ، ولا هو عرض مخلوق فى اللوح المحفوظ ، كما اعتقد بذلك المعتزلة ، ولا هو جسم خلقه الله فى الهواء ، كما يقول "النظَّام" . وفى الحقيقة ، لا يوجد لله كلام . وما يُسمَّى كلام الله هو فحسب كلام أحدثته بعض الأجسام التى خلقها الله على نحو تكون قادرة معه على أن تُحدِث بذاتها كلامًا من شأنه أن يبلِّغ للناس رسالات معينة من عند الله . مثل هذه الأجسام التى اختصها الله دون غيرها وخلقها لتوصل كلامه إلى الناس كانت الشجرة مثلاً ، التى كلَّم اللهُ من خلالها موسى ، ومختلف الأنبياء ، بما فيهم محمد ، والذين تكلَّم الله من خلالهم إلى الناس أجمعين . وعلى أية حال ، فإن جسم الشجرة وحدها وأجسام الأنبياء هى التى خلقها الله مباشرة وحباها بقدرة خاصة على أن تُحدِث من ذاتها كلامًا يُسمَّى كلام الله مجازًا . ومهما يكن الأمر، فإن إحداث الكلام إما يكون بالطبع ، كما فى حالة الشجرة ، أو يكون بالاختيار ، كما فى حالة الأنبياء . وعلى ذلك ، فالقرآن فعلٌ بشرى ؛ وهو إلهى بمعنى أن النبى الذى أحدثه قد اختصه الله وحباه بالقُدرة على إحداثه ، وهو إلهى أيضًا بمعنى أنه يُعبِّر عن إرادة الله وقصده . وبما أنه لا يوجد كلام لله على الحقيقة ، فلا مجال إذن للسؤال عن علاقة كلمة الله بالقرآن الصادر عن أفعال البشر . ولم يكن لدى "معمَّر" على ذلك نظرية تقول إن القرآن "فى محل" كما لم يكن لديه أيضًا نظرية تقول إن القرآن حكاية <محاكاة للكلام الإلهى> . وكان ، مثله مثل "النظام" ، يزعم أن القرآن المؤلف من حروف هو فعل من أفعال البشر .

---

(٣) العقائد الأساسية لكون القرآن " فى محل "

رأينا ، فى تحليلنا لمختلف العبارات التى تتناول ما إذا كان القرآن قديماً أم حادثاً ، كيف أنه لم يُقدَّم رأىٌ واحد متسق ، سواء لتأكيد قدم القرآن أو لتأكيد حدوثه.

وعلى وجه العموم ، فإن أولئك الذين آمنوا بعقيدة قدم القرآن إنما كانوا يتصوَّرونها على أنها اعتقاد بوجود كلام قديم لله قائم به بما هو صفة من صفاته ، وكانوا يعتقدون جميعاً أن القرآن اللاحق على زمان الوحى post-revealed عندما يقرأ أو يُسمع أو يحفظ أو يكتب إنما يُشكلٌ قرآناً مخلوقاً . غير أنه كان هناك اختلاف بينهم حول النقطتين التاليتين : فبعضهم كان يعتقد أن كلام الله غير المخلوق كلام واحد وأن ذلك الكلام الواحد لم يكن محله القرآن المخلوق ، على حين اعتقد آخرون أن كلام الله غير المخلوق مكون من حروف وكلمات وآيات وأن ذلك الكلام المؤلَّف حَلٌ فى القرآن المخلوق . لكن وُجِد خلاف بين أولئك الذين اعتقدوا بأن كلام الله غير المخلوق كلام واحد يتعلق بزمان تأليفه وبما إذا كان سابقاً على الوحى به أم لاحقًا له . مهما يكن الأمر ، فإنهم اعتقدوا جميعًا أن كلام الله غير المخلوق ، الذى هو قائم بالله منذ الأزل بما هو صفة من صفاته قد أودع فى اللوح المحفوظ قبل أن يُخلق العالم ، حيث ظلٌ هنالك إلى أن أُوحِى به ودون أن يكف بذلك عن أن يكون صفة باقية قائمة بالله .

فى نظرية خلق القرآن وُجد إذن رأيان أساسيًا : **أولاً** ، رأى اعترف بوجود كلام لله سابق على الوحى ، لكنه تصوَّر ذلك الكلام الإلهى على أنه مخلوق فى اللوح المحفوظ . وكما هو الشأن بين أولئك الذين اعتقدوا بقدم القرآن كان هناك أيضًا ، خلاف بين منْ سلَّموا بهذا الرأى حول مسألة ما إذا كان القرآن "فى محل" أم لا ،

فبعضهم اعتقد أنه "في محل" وآخرون أنكروا ذلك . **ثانيًا** ، كان هناك رأى ينكر وجود كلام لله سابق على الوحى ، حتى لو كان هذا الكلام مخلوقًا . فكلام الله ، طبقًا لهذا الرأى ، خُلق فى زمن الوحى بالقرآن . غير أن الذين سلمّوا بهذا الرأى اختلفوا فيما بينهم حول معنى كلام الله وحول المكان الذى خُلِق فيه . فعلى رأىٍ خُلِق كلام الله بما هو كلام حقيقى فى الهواء ؛ وعلى رأى آخر فإن معنى كلام الله أنه فحسب القدرة التى وهبها للنبى لكى ينطق بإرادته تعالى بكلام منطوق . وبالنسبة لهاتين الطائفتين من أتباع الرأى الثانى ، فإن القرآن المؤلف من حروف صادرة عن الإنسان يمكن محاكاته .

فى ضوء التحليل للآراء الممثِّلة لمنْ زعموا أن القرآن غير مخلوق ولمن زعموا أن القرآن مخلوق ، سوف نفحص بعض العقائد الأساسية فى الإسلام . وسوف نتناول بالدراسة هنا "وصية" ‹أبى حنيفة› و"النَّسفى" وشارحيه : "التفتازانى" و"الفضالى" .

١ - الوصيّة[١]

يبدو أن العقيدة المعروفة بـ "وصية أبى حنيفة" قد نشأت ، فيما يرى ڤنسنك **wensinck** فى الفترة ما بين زمن أبى حنيفة (+ ٧٦٧م) وزمن "أحمد بن حنبل" (+ ٨٥٥م) ، وربما تنتمى إلى أواخر تلك الفترة" .[٢] ولا يبدو فى هذا استبعاد لإمكانية نشأتها ، على نحو ما ، بعد ذلك ، عندما أدّت الآراء المتقابلة بين "ابن كُلاَّب" و"ابن حنبل" حول مسألة كون القرآن "فى محل" إلى ظهورها .

تفتتحُ المقالة عن القرآن – فى "الوصية" – بالعبارة الآتية : "نُقَرُّ بأن القرآن ، كلام الله تعالى غير مخلوق ، ووحيه وتنزيله لا هو ولا غيره بل صفته على التحقيق" ،[٣] حيث يمكن أن توضع رابطة "الكينونة" **is** المفهومة ‹أو الضمير المستتر "هو"› إما بعد

(١) يُراجع "كتاب الوصية" بشرح "مُلاَّ حسين بن إسكندر الحنفى" ، حيدر أباد (١٣٢١ هـ) ، والترجمة الإنجليزية التى أوردها ڤنسنك فى كتابه : Muslim Creed, pp. 125 - 131.

(٢) Wensink, "Muslim Creed", p. 187.

(٣) أبو حنيفة : "الوصية" ، ص ١٢

"القـرآن" أو بعـد "كـلام اللـه" ، لكنه من الواضح تمامـًا أنـه فـي أي من الحـالين(*) فإن العبارة تعني بوضـوح تمامًا أن "القرآن" ، مثله مثل "كلام الله" غير مخلوق . وعلى ذلك فإن السؤال الذي ينشأ في ذهننا هو ما إذا كان لفظ "القرآن" يستخدم هنا بمعنى القـرآن اللاحق على الوحي ، بما هو كـتـاب مـؤلف من حـروف وكلمـات ، ومن ثمَّ يكون "كلام الله" بالمثل مؤلفًا من حروف وكلمات ، أو أن "كلام الله" يُستخدم بمعنى أنه كلام واحد ، ومن ثمَّ يُستخدم "القرآن" ؛ هنا بمعنى القرآن السابق على الوحي المتصور أنه غير مؤلَّف من حروف وكلمـات ؟ وبعبارة أخرى فإن السؤال يتعلَّق بما إذا كانت هذه العقيدة حنبليةً أم كُلاَّبية .

الإجابة على هذا السؤال نجدها في العبارات القليلة التالية من "الوصية" : أولاً ، في عبارة تقول إن القرآن الذي هو ، مثل "كلام الله" ، غير مخلوق : "إنه مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسن ، محفوظ في الصدور ، وغير حال فيها . والحبر والكاغد والكتابة مخلوق ، لأنها أفعال العباد" .[٤] ومن الواضح أن المقصود "بالقرآن" الذي هو مثل "كلام الله" غير المخلوق هو القرآن السابق على الوحي غير المخلوق في مقابل ذلك القرآن المخلوق الذي يقصد به القرآن اللاحق للوحي المكتوب والمتلوّ والمحفوظ ؛ هذا بالإضافة إلى أن ذلك القرآن السابق على الوحي ليس "قائمًا" أي ليس "حالاً" في ذلك القرآن المخلوق . وهذا هو الرأي الكلاَّبي .

ثانيًا ، تستمر "الوصية" فتضيف ، أيضًا ، أنه في مقابل "الحبر ، والكاغد ، والكتابة" المخلوقة فإن "كلام الله" تعالى غير مخلوق ، لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات **دلالة** القرآن لحاجة العباد إليها" ، وكذلك أيضًا فيما يتصل بكلام الله فإنه قائم بذاته" ومعناه مفهوم بهذه الأشياء" .[٥]

(*) أي حال قراءة العبارة : نُقرُّ بأن القرآن هو ‹يكون› كلام الله تعالى ، غير مخلوق .." أو حال قراءتها : "نقُر بأن القرآن ، كلام الله تعالى هو ‹يكون› غير مخلوق .."
(٤) المصدر السابق ، ص ١٢ ، ١٣
(٥) المصدر السابق ، ص ١٣

وهنا ، أيضًا ، يتضح أن "الحروف والكلمات والآيات" ، مثل "الكتابة" هي أشياء مخلوقة ومن أفعال العباد ، حتى إن القرآن غير المخلوق السابق على الوحى وكلام الله هما شيء واحد وبلا حروف وكلمات وآيات . وهذا أيضًا هو الرأى الكلاَّبى . وبالإضافة إلى هذا ، أيضًا ، فإن الإنكارَ المباشر السابق لكون القرآن "فى محل" يتكرر هنا على نحو غير مباشر بالوصفين التاليين للعلاقة بين "الحروف والكلمات والآيات" المخلوقة وبين القرآن غير المخلوق السابق على الوحى وكلام الله . فأولاً ، هى "**دلالة** على القرآن" . وليس هذا إلا اختلافًا يسيرًا عن التعبير "**دلالات** على الكلام القديم" ،[٦] وهو إحدى الوسائل التى يصف بها الأشاعرة الكُلاَّبيون إنكارهم أن القرآن "فى محل" . وثانيًا ، معنى عبارة إن "كلام الله" مفهوم بهذه الأشياء" ، وهى التى لا تختلف إلا اختلافًا يسيرًا عن عبارة "حتى **يفهم** كلام الله" المستخدمة عند "ابن كُلاَّب: تأويلاً للآية القرآنية" .. حتى يسمع كلام الله" (التوبة : ٦) فى توفيقه بينها وبين إنكاره لكون القرآن فى محل .[٧]

وهكذا فإن "الوصية" كُلاَّبية فى نظرتها إلى كلام الله الواحد غير المخلوق ، وإلى الأصل اللاحق على الوحى للحروف والأجزاء الأخرى المكوِّنة لنص القرآن ، وإلى إنكار كون القرآن "فى محل" .

٢ - النسفى والتفتازانى

الكُلاَّبيَّـة ، فى نظرتها إلى كلام الله على أنه واحد غير مخلوق ، وإلى الأصل اللاحق على الوحى للحروف والأجزاء المكوِّنة لنص القرآن ، وإلى إنكارها أن القرآن "فى محل" ، هى أيضًا عقيدة النسفى (+ ١١٤٢م)[*] ، التى يؤكد

(٦) انظر فيما سبق ، ص ٣٦٤
(٧) انظر فيما سبق ، ص ٣٥٥
(*) **النَّسفى** : أبو حفص عمر نجم الدين (+ ٥٢٧ هـ/ ١١٤٢م) . ينتسب إلى مدينة نَسَف . فقيه ومتكلم . مؤلف لكتاب شهير فى "العقائد حظى بشروح كثيرة عليه . وكتاب العقائد هو أول كتاب موجز فى أصول العقيدة الإسلامية أُلِّف تبعًا لمنهج أهل السُّنة المتأخرين . (المترجم)

التفتازاني (١٣٨٨م)(*) في شرحه لها طابعها الكُلاَّبي .[٨]

يبدأ "النسفي" بعبارة عامة تتعلّق بصفة "الكلام" ،[٩] يقول فيها : "إن الله متكلم بكلام هو صفة له" .[١٠] وهذا ترديد للرأي السلفي الشائع وإنكار مباشر لعموم الرأي الاعتزالي الذي يذهب إلى أن كلام الله أي القرآن شيء مخلوق "في محل" . ولا يُسلِّم إلى الرأي الكلاَّبي ، أي إلى القول بأن كلام الله بسيط غير مركب ولا يُسلِّم إلى الرأي الحنبلي القائل بأنه مؤلَّف .[١١] ومهما يكن من شيء ، فإن "التفتازاني" يعطيه معنى كلاَّبيًا . وإذ يعلِّق على لفظ الكلام ، يقول : "الكلام صفة أزلية عُبِّر عنها بالنظم المسمَّى بالقرآن المركَّب من الحروف" .[١٢] وإذن ، فإن لدينا هنا تمييزًا ، مثل الذي اصطنعه الكُلاَّبيون ، بين كلام الله المفترض أنه واحد وبين القرآن الذي يوصف بأنه مركَّب من حروف ، وكما عند الكُلاَّبيين فإن القرآن المؤلف من حروف يُوصف بأنه تعبير عن كلام الله .

كذلك يضيف "النسفي" قوله : إن كلام الله هذا "ليس من جنس الحروف والأصوات" وإنه "صفة منافية للسكوت والآفة" [١٣] عندما نأخذ عبارة النسفي هذه ، في ذاتها ، قد تعني فحسب أن كلام الله لا ينبغي أن يُدرج ضمن نفس الجنس ، الذي ينتمي إليه أيضًا كلام الإنسان المكوَّن من حروف وأصوات . ويمكن باختصار أن تعني فحسب أن الكلام الذي يتكلم به الله ليس هو من نوع الكلام اللفظي ‹الطبيعي› شأن

(*) **التفتازاني** : مسعود بن عمر (١٣٢٢ - ١٣٩٠م) . ولد بتفتازان وتوفي بسمرقند . هو لغوي ومنطقي وفقيه وأصولي . ألَّف شروحًا مهمة أصبحت تُدرّس فيما بعد . ومن أهم شروحه : شرح تلخيص المفتاح في البلاغة ، وشرح الشمسية في القواعد المنطقية ، وشرح إيساغوجي فرفريوس ، وشرح العقائد للنسفي ، وشرح الكشَّاف للزمخشري . (المترجم)

(٨) يُراجع النص العربي "لشرح التفتازاني على العقائد النسفية" ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، والترجمة الإنجليزية له Earl Edgar Edlar, Sa'ad al Dìn al - Taftazani on the creed of najm al Nasafi (1950). :

(٩) التفتازاني : "شرح العقائد" ، ص ٧٧

(١٠) المصدر السابق ، ص ٧٩

(١١) انظر فيما سبق ، ص ٣٦٣

(١٢) انظر فيما سبق ، ص ٣٥٤ ، ص ٣٥٦

(١٣) التفتازاني : "شرح العقائد" ، ص ٧٧ ، لكن انظر ترجمة Elder.

الكلام الإنسانى ، وأنه يجب أن يُفهم فحسب على أنه نفى لأى اتصال طبيعى بين الله والإنسان . وهو بهذا يمكن فقط أن يعكس عبارة الغزالى فى مناقشته لصفة الكلام الإلهى ، بما هو "وصف قائم بذاته ، حيث يستمر قائلاً : إنه ليس بصوت ولا حرف ، ولا يشبه كلامه كلام غيره ، وهو ليس بصوت ينبعث فى الهواء .. وهو ليس بحرف مقطَّع تجرى به الشفاة أو اللسان ."[١٤] ومهما يكن من شيء ، فإن "التفتازانى" يؤول هذه العبارة تأويلاً آخر . ويتخذُّها سبيلاً "للرد على الحنابلة والكرَّامية" ، الذين اعتقدوا أن كلام الله غير المخلوق مؤلَّف ، أو كما يقول "التفتازاني عنهم : إنهم القائلون "إن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف ، ومع ذلك فهو قديم ."[١٥] وهنا أيضًا يعطى "التفتازانى" عبارة "النسفى" معنى كلاَّبيًا .

ويضيف النسفى عبارة أخرى يقول فيها : "والله تعالى متكلِّم بها ‹أى بصفة الكلام› آمرٌ ناه مخبر" .[١٦]

قد تبدو هذه العبارة ، للوهلة الأولى ، معارضةً للرأى الكُلاَّبى القائل بأن أمر الله ونهيه وخبره ليس منذ الأزل .[١٧] إلاَّ أننا نلاحظ ، مع ذلك ، أن النسفى لا يقول صراحة بأن أمر الله ونهيه وخبره كان من الأزل ، وفي شرح التفتازانى لهذه العبارة يفسِّرها بمعني أن قسمة كلام الله إلى أوامر ونواهى وأخبار ليس فى الكلام نفسه وإنما فى علاقته بالناس الذين قضى الله بخلقهم منذ الأزل ، وقضى أن يُوحى كلامه

(١٤) المصدر السابق ، ص ٧٩

(١٥) الغزالى : "إحياء علوم الدين" ، المجلد الثانى ، "كتاب قواعد العقائد" ، القسم الأول ص ٩٠ ‹وفى ذلك يقول الغزالى: ".. والكلام بالحقيقية كلام النفس وإنما الأصوات قُطِّعت حروفًا للدلالات كما يُدَلُّ عليها تارة بالحركات والإشارات" .› (اقتبسه ماكدونالد فى : Macdonald, "development of Muslim Theology", 1903, p. 303 ; وأيضًا سِلْ فى : Sell, "The Faith of Islam", 3rd ed. (1907)., pp. 210 - 211 ; وانظر أيضًا : الغزالي : "الاقتصاد فى الاعتقاد" ، ص ٥٧ . وأيضًا تعليق "فيلون" على عبارة الكتاب المقدَّس : "وموسى يتكلَّم والله يجيبه بصوت" ("سفر الخروج" ، الأصحاح التاسع عشر : ١٩) حيث يقول : "هل فعل الله ذلك متحدثًا بصوت من الأصوات ؟ كلا ، فلا ينبغى أن تخطر فكرة كهذه لأحد أبدًا ، فالله ليس شبيهًا بالإنسان يلزمه فم ولسان وحنجرة" . (Decal. 9 : 23.)

(١٦) التفتازانى : "شرح العقائد" ، ص ٧٩

(١٧) المصدر السابق ، ص ٨٠

إليهم .[١٨] (*) وهذا التفسير ما هو إلا انحراف عن رأى "ابن كُلاَّب" وأتباعه الأشاعرة الكلاَّبيين ، الذى أوردناه من قبل .[١٩]

العبارة التالية "للنسفى" وهى : "القرآن، كلام الله تعالى ، غير مخلوق"،[٢٠] هى اقتباس دقيق من افتتاحية "الوصية". وتوضح العبارات التالية فى "الوصية" أيضًا، كما رأينا ، أن لفظ "القرآن" كان يشير فى العبارة الافتتاحية إلى القرآن السابق على الوحى. وهنا يحاول "التفتازانى" بالمثل أن يبيِّن أن لفظ "القرآن" فى عبارة النسفى" هذه إنما يشير إلى القرآن السابق على الوحى. وهكذا يلاحظ فى مستهل تعليقه على عبارة "النسفى" أنَّ "لفظ القرآن يُقال أحيانًا على كلام النفس القديم [أى على كلام الله غير المخلوق] كما يُقال على النصّ المتلو".[٢٠أ] وهو إذْ يرى أيضا أن عبارة "النسفى" تعنى أن "القرآن [بمعنى] كلام الله تعالى [هو] [٢١] غير مخلوق" ينتهى إلى أن "النسفى" يتفّق مع أولئك الذين يسميهم "**المشايخ**"، وهم أوائل المتكلمين الذين يُنسب إليهم الرأى القائل إن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يُقال القرآن غير مخلوق". والسبب الذى يُقدِّمه لاعتراضهم على استخدام تعبير "القرآن غير مخلوق" هو "لئلا يسبق إلى الفهمْ أن المؤلَّف من الأصوات والحروف [أى النصّ المتلوّ] قديم".[٢٢] وهو ما أُعترض به ، بالطبع ، على أوائل المشايخ. واعتراض أوائل المشايخ على من يقول إن القرآن غير مخلوق يقابله

(١٨) انظر فيما سبق ، ص ٣٥٤
(*) يشرح "التفتازانى" عبارة "النسفى" القائلة : "والله تعالى متكلم بها آمرٌ ناه مُخْبِر" ، بقوله : يعنى أنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهى والخبر باختلاف المتعلَّقات ، كالعلم والقُدرة وسائر الصفات . فإن كل صفة منها واحدة قديمة والتكثُّر والحدوث إنما هو فى التعلقات والإضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ، ولأنه لا دليل على تكثُّر كل منها فى نفسها" . ("شرح العقائد النسفية" ، ص ١٢٢ ، مطبعة كردستان العليّة ، مصر ، ١٣٢٩ هـ) . (المترجم) .
(١٩) التفتازانى : "شرح العقائد" ص ٨٠
(٢٠) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص٨١ .
(٢٠أ) المصدر السابق، نفس الموضع ؛ وانظر فيما يلى الحواشى ٣٥ - ٣٩ .
(٢١) المصدرالسابق، نفس الموضع..
(٢٢) المصدر السابق ، ص٨٢.

"التفتازانى" بـ"اعتراض الحنابلة جهلاً أو عناداً"،[٢٣] وهو ذلك الاعتراض الذى يصفه مؤخرا بأنه تأكيد لكون "النصّ المؤلف من الأصوات والحروف والمنظوم هو نصّ أزلى" ‹ أى غير مخلوق › [٢٤] (*).

هذه المقابلة بين الحنابلة وأوائل المتكلمين فيما يتعلّق بما إذا "كان الشيء المؤلّف من أصوات وحروف" أزليـًا أم مخلوقـًا إنما تعكس بوضوح تام المجادلة حول المسائل المتعلّقة بما إذا كان كلام الله غير المخلوق مكوّنا من أصوات وحروف أم أنه كلام واحد، وبما إذا كان كلام الله غير المخلوق حالاً "فى محل" **inlibrated** أم لا. وعلى نحو ما رأينا، أيضًا، فإن الذى عارض الحنابلة فى هذه المسائل، كما أثبت "الشهرستانى"، كان

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٤) المصدر السابق، ص٨٥.

(*) فى شرح "التفتازانى" لعبارة "النسفى" (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) يقول: "وعَقَّبَ ‹أى النسفى› : القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يُقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق **ولا يقال القرآن غير مخلوق،** لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلا أو عنادا ، وأقام ‹ أى النسفى › غير مخلوق مقام غير حادث تنبيها على اتحادهما، وقصداً إلى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومَنْ قال إنه مخلوق فهو كافرٌ بالله العظيم، وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهى إن القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ ولهذا تترجم المسألة بمسألة خَلْق القرآن. وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى **إثبات الكلام النفسى ونفيه** ، وإلا فنحن لا نقول بقدم **الألفاظ** والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى. ودليلنا على ما مَرَّ أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعيّن النفسى القديم. وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والنظم والإنزال والتنزيل وكونه عربيًا مسموعًا فصيحًا معجزًا إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لأنَّا قائلون بحدوث النظم وإنما الكلام فى المعنى القديم".("شرح العقائد"، ص١٢٤ – ١٢٥)

ويستوقفنا فى كلام "التفتازانى" - الذى اجتهد فى أن يؤسسه على الحجة والبرهان إشارته إلى أن "النسفى" أجرى كلامه وفق حديث نبوى شريف أورد نصه هكذا: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومَنْ قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم"! فهذا الحديث، على افتراض صحته متنا وسندا ، كيف حدث أن تَمَّ تجاهله أو حتى تأويله عند القائلين بخلق القرآن – خاصة وأن تأويل النصّ كان قاعدة منهجهم فى فهم العقيدة؟ وعلى افتراض عدم صحته فكيف جرؤ "التفتازانى" على إيراده والدفع به فى وجه الخصوم متهما إيّاهم بالكفر بالله العظيم؟! وعلى افتراض أنه حديث آحاد فلِمَ يعمل به فى باب العقائد؟ ثم كيف خلت كتب الأصول على كثرتها عند الأشاعرة وأهل السلف عموما من الاستناد إلى هذا الحديث فى الأساس؟ (المترجم)

هو "الأشعرى"،[٢٥] الذى تابع، فيما هو واضح فى بعض كتبه، "ابن كُلاَّب"، على الرغم من أنه كان فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" يتابع الحنابلة. وعلى ذلك، فإنه يمكننا افتراض أن لفظ **المشايخ**، وهو ما يعني حرفيا "الأساتذة"، الذى يستخدمه هنا "التفتازانى" الأشعرى < المذهب > يشمل كلا من "ابن كُلاَّب" و"الأشعرى" معا، لأن لفظ **شيخنا** ، أى أستاذنا ، كان الأشاعرة يطلقونه على "ابن كُلاَّب"[٢٦] تماما كما كانوا يطلقونه على "الأشعرى".[٢٧]

كذلك ينسب "التفتازانى" أيضًا، كما سنرى فيما بعد، عبارة معيَّنة إلى "**المشايخ**" يقتبسها من "ابن كُلاَّب"[٢٨] وَينسبُ لفظا بعينه إلى "**بعض المشايخ**" كان قد أورده "الشهرستانى" نقلا عن "الأشعرى".[٢٩]

وأخيراً، مثلما نجد فى الوصية، يقول "النَّسفى" عن القرآن، ما يقوله تماما عن كلام الله، "إنه مكتوب فى مصاحفنا، محفوظ فى قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا، غير حالٍ "فيها"."[٣٠] وعلى نحو ما بيَّنا فى تعليقنا على "الوصية"[٣١] فإن هذه العبارة هى بالقطع عبارة كلابيّة وهى إنكار لكون القرآن "فى محل". وفى تعليق التفتازانى على هذه العبارة يعطيها على هذا، معنى كُلاَّبيا حقا. وهو يقول عن القرآن بمعنى كلام الله غير المخلوق "إنه "**معنى**" قديم قائم بذات الله تعالى يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنصّ المتخيَّل ويُكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه".[٣٢] ويفسِّر "التفتازانى" الفرق بين كلام الله غير المخلوق وبين نص القرآن المقروء

(٢٥) انظر فيما سبق ص. ٣٦٤
(٢٦) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص٣٠٣ ، حيث ذكر "الشهرستانى" : "قالت الأشعرية ذهب شيخُنا الكُلابى عبدالله بن سعيد إلى أن كلام الله.."
(٢٧) البغدادى : "الفَرق بين الفِرق" ، ص٢٠٠، حيث يقول : "فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعرى.." .
(٢٨) انظر الحاشيتين رقم ٤٦ ، رقم ٤٧ .
(٢٩) انظر الحاشيتين رقم ٥٨ – ٥٩ .
(٣٠) التفتازانى: "شرح العقائد" ، ص٨٣.
(٣١) انظر فيما سبق ص ٣٩٧ .
(٣٢) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص٨٣.

أو المسموع على هذا النحو : "كما يُقال النار جوهر مُحرق يُذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا".[٣٣] ومن الملاحظ أن هذا التفسير مأخوذ من "الغزالي".[٣٤] وهو أيضا يفسِّر لنا الفرق بينهما بمماثلة الفرق بين ما يسميه "الكلام النفسي" و"الكلام اللفظي".[٣٥] ويقتبس في ذلك قول "الأخطل"- الشاعر المسيحي- (*) حيث يُشار فيه إلى "الكلام النفسي" على أنه "كلام الفؤاد".[٣٦] إن المماثلة والاقتباس كذلك مأخوذان على السواء من "الغزالي" مباشرة.[٣٧] وعلى أية حال، فإن المماثلة تعكس كليــة التمييز الرواقــي بين λογος ενδιυθετος و λογος προφορικος،[٣٨] كما استخدمهما "آباء الكنيسة" الذين اعتقدوا بنظرية المرحلتين للكلمة الإلهية ‹ اللوجوس › Logos السابقة على الوجود في تصويرهم للفرق بين المرحلة الأولى : مرحلة ما قبل الوجود pre-existence عندما كانت الكلمة في عقل الله ‹ مع الله › ، وبين المرحلة الثانية، عندما أصبحت الكلمة حادثة بما هي أقنوم موجود وجوداً واقعيًا.[٣٩]

وقد أدى الاختلاف حول ما إذا كان القرآن "في محل" أم لا، كما رأينا ، إلى اختلاف حول معنى الآية القرآنية عن إجارة المشرك ﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ (التوبة:٦)

(٣٣) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٣٤) الغزالي: "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص٥٨. وفي ذلك يقول الغزالي:
"الإنسان يُسمَّى متكلما باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بالكلام النفسي الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث. ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس . وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حق الإنسان زائداً على القدرة والصوت". (المترجم)

(٣٥) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص٧٨، ص٨٠.

(*) الإشارة هنا إلى هذين البيتين الجوانيين:

لا يعجبنك من أثير خطَه	حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما	جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(المترجم)

(٣٦) المصدر السابق، ص٧٨.

(٣٧) الغزالي: "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص٥٤.

(٣٨) Arnim, 11, 135, 223.

(٣٩) The philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 298 ff.

هل يؤخذ حرفيا أم لا.(٤٠) وهناك إشارة عند "التفتازاني" إلى هذا الاختلاف ، وذلك في قوله : "وأما الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى فذهب "الأشعري" إلى أنه يجوز أن يُسْمع".(٤١) وهو يمثل بدقة رأي "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة".(٤٢) ويضيف "التفتازاني" إلى ذلك قوله: "ومنعه الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله".(٤٣) وربما يجب تقييد عبارته هذه فيما يتعلّق "بالماتريدي". فتبعا لرواية أخرى يوافق "الماتريدي" أبا الحسن الأشعري على أن كلام الله يُمكن أن يُسمع؛ ويضيف فحسب: "أن الكلام المسموع هو بلا صوت".(٤٤)

وهكذا ، فإن كلام الله واحد وغير مخلوق ، على حين أن القرآن مؤلف من أصوات وحروف وسور وآيات وهو مخلوق. ويواصل "التفتازاني" قوله: "فإن قيل لو كان كلام الله تعالى "حقيقة" في المعنى القديم **مَجَازًا** في النظم المؤلَّف لصح نفيه عنه بأن يُقال ليس النظم المنزَّل المعجز المفصَّل إلى السور والآيات كلام الله تعالى".(٤٥) وهو رأي ينسبه بالتالي إلى "بعض أوائل المشايخ". (٤٦) وهذا هو رأي الأشعري الكُلاَّبي، على وجه الدقة، والذي اقتبسناه فيما سلف.(٤٧) لكن لتجنب الاعتراض كذلك بأن الإجماع على خلافه، وبسبب ما تتضمنه أيضا بعض آيات القرآن (البقرة :٢٣، الإسراء :٨٨) مما يُوجب النظر إلى النص المقروء على أنه كلام الله،(٤٨) فإنه يقول إنه، على الرغم من

(٤٠) انظر فيما سبق ، ص ٣٥٩ .
(٤١) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص٨٤.
(٤٢) انظر فيما سبق، ص ٣٦١ – ٣٦٢ .
(٤٣) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص٨٤.
(٤٤) أبو عذبة: "الروضة البَهيَّة"، ص٤٤.
(٤٥) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص٨٤.
(٤٦) المصدر السابق، نفس الموضع. وتمام عبارة "التفتازاني" في هذا الشأن هو : "والتحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم .. وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ، ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين ... وما وقع في عبارة بعض المشايخ مجازًا فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلَّف بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووصفه لذلك **إنما هو باعتبار دلالته على المعنى** ، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية." (المترجم)
(٤٧) انظر فيما سبق ص٣٦٤ ، الحاشية رقم ٤.
(٤٨) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص٨٤.

المقارنة بكلام الله غير المخلوق يكون القرآن المقروء كلام الله بالمجاز فقط، فإنه لا يزال يجب النظر إليه على أنه كلام الله حقيقة بمعنى أنه مخلوق لله وليس من تأليفات المخلوقين وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة".[٤٩] والعبارة الأخيرة تعكس عبارة "ابن كلاَّب" وهي أن "القراءة مخلوقة [لله] وهي كسبٌ للإنسان".[٥٠]

ومثل "ابن كُلاَّب" وآخرين، لا نجد عند "النسفي" ولا عند "التفتازاني" في أي موضع من مناقشتهم لمسألة القرآن ذكرًا لـ"لوْح المحفوظ"، الذي كان القرآن حالاً فيه قبل الوحي كما جاء في العبارة القرآنية ذاتها.[٥١] ويذكر التفتازاني "اللوح المحفوظ" فحسب عندما يتعلّق الأمر بالمعتزلة ، ويقول: "والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلما ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات في محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ".[٥٢] أي أنَّ المعتزلة يعنون بخَلْق القرآن إما ١ – خَلْق كلام الله "في محل" أي خارج اللوح المحفوظ ، وهو رأي النظَّام ومعمر،[٥٣] أو ٢ – خلقه في اللوح المحفوظ، وهو رأي الجعفرين وأبي الهذيل".[٥٤]

إن تصور عدم خلق القرآن على نحو ما قَدَّمه "التفتازاني" مماثلٌ على ذلك لتصور "ابن كُلاْب" ومعارض لتصور "ابن حنبل". وهو يقتبس– كما رأينا– قول "ابن حنبل" الذي يُعدُّ معه أنه ممن يعتقدون بتركيب كلام الله غير المخلوق. وهو يذكر أن "الأشعري" كذلك كان يعتقد بأن "كلام الله القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز أن يُسمع.[٥٥] وهذا ، كما رأينا، هو رأي "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة".[٥٦] ولا يذكر لنا "التفتازاني" اسم "ابن كُلاَّب" لكنه يشير في نهاية مناقشته إلى أن "بعض متأخري **المحققين**" يرون أن "بعض مشايخنا" ميَّزوا بين كلام الله

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع ؛ (وقد آثرنا إيراد بقية النص هنا توخيا لمزيد من الإيضاح ، المترجم) .
(٥٠) انظر فيما سبق ص ٣٥٤ ، الحاشية رقم ٣ .
(٥١) الإشارة هنا إلى الآيتين القرآنيتين : ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ (البروج : ٢١ – ٢٢) .
(٥٢) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص٨٢ .
(٥٣) انظر فيما سبق ، ص ٣٩٤ وما بعدها .
(٥٤) انظر فيما سبق، ص ٣٧٩ ما بعدها .
(٥٥) التفتازاني: "شرح العقائد" ، ص٨٤ .
(٥٦) انظر فيما سبق ، ص ٣٧١ – ٣٧٢ .

< الكلام النفسى القديم > الواحد وغير المخلوق وبين نظم ذلك الكلام الإلهي < اللفظى الحادث > في أصوات وحروف وسور وآيات، والذى يحدث فقط عندما يُقرأ القرآنُ أو يُتلفَّظ به.(٥٧) ويخلص "التفتازانى"، على ذلك، إلى أن "هذا هو معنى قولهم "**المقروء**" قديم و"القراءة" حادثة.(٥٨) وهذا شرح دقيق لعبارة "ابن كُلاَّب" التى اقتبسناها من قبل.(٥٩) على هذا النحو يُوَحِّد "التفتازانى"، بطريق غير مباشر، بين تأويله لعبارة "النسفى" وبين رأى "ابن كُلاَّب".

٣ - الفضالى

عقيدة "الفضالى" (+١٨٢١م)(*) هى مثل عقيدة "أبى حنيفة" فى "الوصية" وعقيدة "النسفى" فى رؤيتها لكلام الله غير المخلوق على أنه كلام واحد وفى إنكارها لحلول القرآن فى محل غير أنها مباينة لهما فى رؤيتها للأصل السابق على الوحى لحروف وأصوات وآيات وسور القرآن.(٦٠)

فى مناقشة "الفضالى" لصفة الكلام، يقول عنه إنه "صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء".(٦١) والصفة القديمة "ليس فيها آيات ولا سور ولا إعراب لأن هذه تكون للكلام المشتمل على حروف وأصوات والصفة القديمة منزَّهة عن الحروف والأصوات".(٦٢)

(٥٧) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص٨٥.
(٥٨) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٥٩) انظر فيما سبق، ص ٣٥٤ الحاشية رقم ٣ .
(*) **محمد الفضالى** : (+١٢٣٦هـ /١٨٢١م). وُلد بمنية فضالا بالقرب من سمنود بالدلتا. وترجع شهرة عالم أصول الدين المصرى هذا إلى رسالته التى ألَّفها فى العقيدة بعنوان "كفاية العوام من علم الكلام". (المترجم)
(٦٠) يراجع: "كفاية العوام من علم الكلام" ، مع شرح "الباجورى" ، القاهرة، ١٣١٥هـ . والترجمة الإنجليزية فى : D.B.Macdonald's "Development of Muslim Theology", pp. 315 - 351 .
والقسم الذى يتناول القرآن يقع فى صفحتى: ٣٢٥ – ٣٢٦ .
(٦١) الفضالى: " كفاية العوام" ، ص٥٢.
(٦٢) المصدر السابق، ص٥٢.

في مقابل كلام الله الواحد القديم ذاك يوجد مايسميه بـ"الألفاظ الشريفة المنزلة على النبى صلى الله عليه وسلم المخلوقة والتى تتسع للقبلية والبعدية والإعراب والقسمة إلى سور وآيات".[٦٣] وبالنسبة لزمان حدوث هذه الأجزاء المكونة لألفاظ القرآن، يقول الفضالى إن هناك اختلافًا فى الرأى.[٦٤] فالبعض يقول إن ما نزل به جبريل إلى النبى هو "**المعنى** فحسب"[٦٥] وأن النبى صلى الله عليه وسلم عبَّر عن المعنى بالألفاظ من عنده".[٦٦] وسوف يعيد هذا القول إلى الأذهان ما وجدناه من قبل عند "ابن كُلاَّب"،[٦٧] وكذلك رأى صاحب "الوصية"[٦٨] ورأى "النسفى" ورأى "التفتازانى" كذلك.[٦٩] وآخرون يقولون إن الذى "عبَّر عن المعنى ألفاظا هو جبريل عليه السلام".[٧٠] وهذا، على نحو ما رأينا ، هو رأى الأشعرية الكُلاَّبية.[٧١] ويتبنى الفضالى الرأى الأخير.[٧٢] فيقرِّرُ أن "الألفاظ الشريفة مخلوقة مكتوبة فى اللوح المحفوظ نزل بها جبريل عليه السلام على النبى صلى الله عليه وسلم". [٧٣] ويقول أيضا إن "الألفاظ والصفة القديمة كلاهما يُسمَّيان القرآن وكلام الله".[٧٤] ويعكس هذا رأيا ينسبه "التفتازانى" ، كما رأينا ، إلى **إجماع** المسلمين.[٧٥]

يتناول الفضالى مشكلة كون القرآن "فى محل" فى فقرات ثلاث ، كلٌ منها كما سنرى، تعكس عبارة بعينها لمؤلف من المؤلفين. وعلى هذا النحو، فإنه وهو يتمثَّل عبارة مثل عبارة "ابن كُلاَّب" التى نجد فيها تأويلا للآية القرآنية عن إجارة المشرك وهى

(٦٣) المصدر السابق، ص٥٢– ٥٣ .
(٦٤) المصدرالسابق، ص٥٤ .
(٦٥) المصدرالسابق، نفس الموضع .
(٦٦) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٦٧) انظر فيما سبق ص ٣٥٥ – ٣٥٦ .
(٦٨) انظر فيما سبق ص ٣٩٦ .
(٦٩) انظر فيما سبق ص ٤٠٢ .
(٧٠) الفضالى: "كفاية العوام"، ص٥٤.
(٧١) انظر فيما سبق ص ٣٦٤ .
(٧٢) الفضالى : "كفاية العوام" ، ص٥٤.
(٧٣) المصدر السابق ، ص ٥٣.
(٧٤) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٧٥) انظر فيما سبق ص ٤٠٤ ، حاشية رقم ٤٨ .

﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ﴾ (التوبة :٦) بمعنى حتى **يفهم** كلام الله،[٧٦] يُعبِّر عن عدم اتفاقه معها قائلاً : "وليست هذه الألفاظ الشريفة **دالة** على الصفة القديمة بمعنى أن الصفة القديمة نفهم منها خلق ، ‹ بل ما يفهم من هذه الألفـاظ › مساو لما يفهم من الصفة القديمة لو كُشِفَ عنا الحجاب وسمعناها".[٧٧] لكنه، أيضًا، وهو يتمثَّل بوضوح عبارة مثل تلك الموجودة في الوصية التي تقول عن كلام الله "إن معناه **مفهوم** بهذه الأشياء"،[٧٨] أي بالحروف والكلمات والآيات، فإن "الفضالي" يُعبِّر عن اتفاقه معها فيما يختصّ بكلام الله، وذلك في قوله: "فحاصله أن الألفاظ هذه تدل على **معنى**".[٧٩] وأخيراً، وهو يتمثل بوضوح عبارة مثل عبارة الأشعرية الكُلاَّبية، وهي: إن ما نقرأه هو كلام الله لكن "بمعنى مجازى فحسب"،[٨٠] يقول "الفضالي": "ما يُفهم من هذه الألفاظ **مساو** لما يُفهم من الصفة القديمة لو كُشِف عنا الحجاب وسمعناها".[٨١] وهنا، أيضًا، يقيم "الفضالي" تكافئا شكليا **formal equation** بين علاقة "الألفاظ" بـ"ما هو مفهوم" منها وبين علاقة "الصفة القديمة" بـ"ما يمكن أن يُفهم.. لوّ سمعناها [أي الصفة القديمة]. ومثل هذا التكافؤ هو أيضا ما كان يسميه أرسطو بالمشاكلة ‹ أي المماثلة › **analogy** والذى يصوره في قوله: "إن العقل للنفس كالبصر للجسم".[٨٢] لكن المشاكلة ، تبعا لأرسطو، هي أحد أنواع أربعة للمجاز،[٨٣] وأكثرها شيوعا.[٨٤] وعلى ذلك ، فإن ما يعنيه "الفضالي" بعبارته هنا هو أن "الألفاظ" هي كلام الله "مجازا فحسب"، وهذا كما رأينا، هو نفسُ الرأيِ الأشعريِ الكُلاَّبي.[٨٥]

(٧٦) انظر فيما سبق ص ٤٠٤ حاشية رقم ٤٨ .
(٧٧) الفضالي: "كفاية العوام"، ص٥٢.
(٧٨) انظر فيما سبق ص ٣٥٥ حاشية رقم ٥ .
(٧٩) الفضالي : "كفاية العوام"، ص٥٣ .
(٨٠) انظر فيما سبق ، ص ٣٩٦ ، حاشية رقم ٤ .
(٨١) الفضالي : "كفاية العوام" ، ص٥٣ .
(٨٢) Eth. Nic. 1. 4, 1096b, 28 - 29
وقد ترجمها "حنين بن إسحق" : "إن العقل في النفس كقياس البصر في البدن"، ص٦٤، تحقيق "عبدالرحمن بدوى" لكتاب "الأخلاق" لأرسطو ، الكويت ١٩٧٩). (المترجم)
(٨٣) Poet., 21, 1457b, 6 - 9.
(٨٤) Rhet. 111, 10, 1410b, 6-9.
(٨٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٨١ .

(٤) ألفاظ : محدث ، حدث وحادث

كما وردت فى القرآن (*)

تناولنا فى الأقسام السابقة مختلف الآراء عند مَنْ قالوا إن القرآن مخلوق أو إنه غير مخلوق. وبيَّنا كيف كان الجدال فى معظمه يدور، باستثناءات قليلة، حول مسألة ما إذا كان القرآن السماوى الموجود فى اللوح المحفوظ قبل الوحى غير مخلوق أم مخلوقًا .

إن اللفظين المستخدمين فى العربية للدلالة على Uncreated و Created هما "غير مخلوق" و"مخلوق"،[١] ويُذكر، فيما يتعلق بلفظ "غير مخلوق"، أن "ابن كُلاَّب" قد استخدم تعبير "غير مخلوق ولا محدَث".[١أ] لكن، هناك روايات ، كما سنرى، عن بعض من سمحوا لأنفسهم باستخدام ألفاظ: "مُحْدَث" أو حَدَث" أو "حادِث" ، حينما اعترض على استخدامهم للفظى "مخلوق" و "غير مخلوق" على حد سواء. وكذلك أيضا يُستخدم اللفظان "خَلْق" creation و"إحداث" origination كلاهما بمعنى "إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود".[٢] وإذن فعلينا أن نتوقع أن أولئك الذين استخدموا لفظ "مُحدَث" أو "حَدَث" أو "حادِث" وصفا للقرآن كانوا متفقين مع الذين استخدموا لفظ "مخلوق" فى إنكار قدم القرآن. وبوسعنا على هذا أن نتبيَّن على الفور لماذا كان عليهم أن يرفضوا اللفظ "غير مخلوق". لكن لماذا كان يتعيَّن عليهم أن يرفضوا اللفظ "مخلوق"، ولماذا أيضا ،

(*) إعادة وتنقيح لما سبق نشره فى : . The Joshua Bloc Memorial volume, 1960, pp. 92 - 100

(١) الأشعرى : "اللمع" ، ص٢٧ .

(١أ) عبدالجبار الهمدانى " المغنى" ، المجلد السابع ، ص٤ .

(٢) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص٨٦ .

وقـد رفضـوا اللفظ "مخلـوق" كان يتعيَّن عليـهم أن يقبلـوا اللفـظ "محـدَث" originated أو اللفظ "حَدَث" أو اللفظ "حادث".

لنفحص إذن الفقرات التي يرويها "الأشعرى" حول هذا التغيُّر في الاصطلاح ، ونبدأ بالفقرات التي يرد فيها اللفظ "مُحدَث". وسنقتبس هاتين الفقرتين :

في واحدة منهما يروى "الأشعرى" ما يلى: "قال محمد بن شُجاع الثَّلجي ومنْ وافقه من **الواقفة**(*) : إن القرآن كلام الله ، وإنه محدَث كان بعد أنْ لم يكن، وبالله كان، وهو الذى أحدثه، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق. وقال زهير الأثرى: إن القرآن كلام الله محدَث غير مخلوق".(٣)

إن استخدام "الثَّلجي" للفظ "محْدَث"، في هذه الفقرة، بمعنى أن كلام الله قد وُجد بعد أن لم يكن موجودا يضعه ، فيما هو واضح تماما، ضمن أولئك الذين اعتقدوا بخلق القرآن الذين عبَّروا في غالبيتهم عن اعتقادهم باستخدامهم للفظ "مخلوق" ، لأن المصدِّقين بخلْق القرآن الذين استخدموا اللفظ "مخلوق" عبَّروا عن أنفسهم– فيما يُروى – بقولهم إن القرآن ، الذى هو كلام الله سبحانه، "لم يكن ثم كان"،(٤) وهو نفس التعبير المستخدم هنا عند "الثَّلجي".

واعتراضه الظاهر على استخدام لفظ "مخلوق" في الوقت الذى يستخدم فيه اللفظ محْدَث" بنفس المعنى الذى يفيده لفظ "مخلوق" إنما يمكن تفسيره بافتراض أن "الثَّلجي"، مثله مثل أولئك الواقفية، كان أيضا واقفيا. يقول "الأشعرى" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، وهو يتناول الواقفية ، إن السبب الذى جعلهم يمتنعون عن استخدام لفظ "مخلوق" ولفظ "غير مخلوق"، على السواء ، هو أن القرآن لم يصف نفسه صراحة

(*) **الواقفة**: هم الذين وقفوا في القرآن وقالوا: لا نقول إنه مخلوق ولا نقول إنه غير مخلوق. (ويُراجع عرض "الأشعرى" لموقفهم ونقده لهم، في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٢٩ – ٣١ ، دار الطباعة المنيرية بالقاهرة، د.ت.)؛ ومن الملاحظ أن الكلمة رسمت بالحروف اللاتينية خطأ هكذا: (al-wafikah) (المترجم)

(٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٨٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٨٢.

لا بأنه "مخلوق" ولا بأنه "غير مخلوق".[٥] وإذن ، ففي ضوء هذه العبارة يمكن تفسير رفض الثّلجي لاستخدام لفظ "مخلوق"، برغم اعتقاده بخلق القرآن ، بأنه يرجع ببساطة إلى كون ذلك اللفظ غير مستخدم في القرآن، فيما يتعلق بالقرآن ذاته. وعلى أية حال، فإن هذا يثير سؤالا هو : لماذا مع رفض استخدام اللفظ "مخلوق" عن القرآن، بحجة أنه لم يُستخدم في القرآن ، لم يرفض إذن اللفظ "محْدَث" ، فيما يتعلَّق بالقرآن ذاته، مع أن هذا اللفظ لم يُستخدم في القرآن كذلك؟

يمكن أن نجد تفسيرًا لظهور الاعتراض على لفظ "مخلوق" على أساس أنه ليس هناك في القرآن ما يسوّغ استخدامه ، وهو ما لم يطبقه الثّلجي على لفظ "محدث"، وذلك في مناظرة جرت بين "ابن حنبل" وبين أولئك الذين اعتقدوا بخلق القرآن حول لفظ "ذكر" باعتباره مكافئا لـ"محْدَث" **new-originated** الذي يرد في القرآن في موضعين (الأنبياء: ٢، الشعراء: ٤)[*]. ويبدو أنه قد وُجد هنالك من أخذ اللفظ "ذكرٌ" في هذين الموضعين بمعنى القرآن وعلى ذلك فلأن "الذكر" موصوف في هذين الموضعين بأنه "مُحْدَث" استدلوا من ذلك أن القرآن مخلوق، وقد نازعهم "ابن حنبل" بأنه على حين أن لفظ "الذِّكْر" [المعرَّف] يعني القرآن فإن لفظ "ذِكْر" [اللامعرَّف] المستخدم في الآيتين القرآنيتين، لا يعني القرآن.[٦] ومن الواضح أن "الثّلجي" وأولئك الواقفة الذين اتفقوا معه قد انحازوا إلى جانب المعارضين "لابن حنبل" في أخذ لفظ "ذكر" في تعبير "ذكر محدث" الوارد في القرآن مرتين على أنه يشير إلى القرآن ذاته، وعلى ذلك ذهبوا إلى وصف القرآن باللفظ "محْدَث".

الفقرة الأخرى التي تحكي استخدام اللفظ "محْدَث" تقرأ هكذا: "وبلغني عن بعض المتفقهة أنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلما ، بمعنى أنه لم يزل قادرًا على الكلام،

(٥) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٤٠. وفي ذلك يقول "الأشعري" مفصلًا رأيهم : "يُقال لهم لم زعمتم ذلك وقلتموه؟ فإنْ قالوا: قلنا ذلك لأن الله لم يقل في كتابه إنه مخلوق ولا قاله رسول الله ولا أجمع المسلمون عليه، ولم يقل في كتابه إنه غير مخلوق ولا قال ذلك رسوله ولا أجمع عليه المسلمون فوقفنا لذلك ولم نقل إنه مخلوق ولا إنه غير مخلوق". ("الإبانة عن أصول الديانة". (المترجم)

(*) الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ (الأنبياء: ٢) وقوله تعالى : ﴿ وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين ﴾ (الشعراء: ٤). (المترجم)

(٦) انظر : Patton, Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, p. 103

ويقـول : إن كلام الـله **محـدث غير مخلوق**. وهذا قول داود الأصفهانى [داود بن على بن خلف الأصفهانى الظاهرى](*).(٧)

هذه الفقرة موجودة بين مجموعة من الفقرات، كل فقرة منها تبدأ بعبارة "القرآن كلام الله" وجاءت كل فقرة تحت العنوان العام وهو : قولهم فى القرآن". وفضلا عن ذلك، فإن العبارة المنسوبة إلى "الظاهرى" هنا، طبقا لرواية اقتبسها "السمعانى" تُقرأ: إن "القرآن "مُحْدَث".(٨) وبناء عليه ، فإن عبارة "إن كلام الله محدث" تعنى هنا أن "القرآن كلام الله وأنه **محدَث غير مخلوق**"، وهكذا تُعبِّر عن نفس الرأى الوارد فى عبارة "الثَّلجى" السابقة ، أى أن القرآن مخلوق. والسبب فى إحلال اللفظ "محْدَث" هنا بدلا من اللفظ "مخلوق" هو بلا ريب نفس السبب الذى نجده عند الثلجى أى أن لفظ "**مخلوق**" غير مستخدم فى القرآن بماهو وصف للقرآن ذاته.

إن العبارة المضافة، التى تُفتتح بها الفقرة ، وهى "أن الله لم يزل متكلِّما بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام" لها دلالة خاصة يُقصد بها أن تكون إجابة على الاعتراض المثار ضد الاعتقاد بخلق القرآن. ويُقرأ الاعتراض، كما صاغه "الأشعرى" فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، على هذا النحو: "واعلموا رحكم الله أن قول الجهّمية إن كلام اللـه مخلوق يلزمهم بـه أن يكون اللـه عـزَّ وجلَّ لم يزل كالأصنام التى لا تنطق ولا تتكلَّم ... فكيف يجوز أن يكون ‹ مَنْ › يستحيل عليه الكلام فى قِدمه إلها".(٩)

(*) **داود الظاهرى**: داود بن على بن خلف الأصفهانى الملقَّب بالظاهرى. أحد الأئمة المجتهدين. تُنسب إليه الطائفة الظاهرية ، وسُمِّيت كذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنَّة، ولاعراضها عن التأويل والرأى والقياس. سكن بغداد وانتهت إليه رئاسة العلم فيها. قال عنه ثَعْلب كان عقل داود أكبرَ من عِلمه". له تصانيف كثيرة أوردها "ابن النديم" فى "الفهرست". وتوفى سنة ٢٧٠هـ. (المترجم)

(٧) الأشعرى. "مقالات الإسلاميين"، ص٥٨٢ .

(٨) اقتبسه Goldziher, Die Zahiriten, p. 226. 9

(٩) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة" ، ص ٢٧. ويستخدم أثناسيوس Athanasius حجة مماثلة ضد المنازعة الآريانية Arian أى أن "الكلمة" أى المسيح الأزلي مخلوق، وذلك فى قوله : "أفلا يكون قد فقد عقله منْ يُضمر فكرة أن الله كان ولم يكن معه الكلمة (αλογον) وكان ولم يكن معه الحكمـة (ασοφον) ". انظر: Orat. cont. Arian. 11, 32 (PG 26 B)

ونفس الحجة ضد كل من الآريوسيين والمسلمين نجدها عند "يحيى الدمشقى" في "المناظرة بين مُسلم ومسيحى (PG96, 1341 D; cf. 94, 1587 A) : حيث يقول : "وقبل أن يخلق اللهُ العالم والروح ألم تكن معه الكلمة ومعه الروح ؟"

وإجابة "الظاهرى" على هذا الاعتراض هنا هى إنه حتى وإنْ كان القرآن مخلوقًا، فلايزال من الممكن وصف الله تعالى بأنه متكلم منذ الأزل إذا ما أخذ هذا الوصف بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام، حتى إنه يمكن أن يوصف قبل أن يكون قد تكلَّم بالفعل بأنه يُتوقع منه الكلام فالمتوقَّع منه الكلام يصبح بالضرورة متكلماً. والاستدلال الذى يستخدمه "داود الظاهرى" هنا فى إجابته مماثلٌ لذلك الذى كان مستخدما بين "آباء الكنيسة" عند "هيبوليتوس" Hippolyttus و "نوفاتيان" Novatian . وهكذا يحتَّج "هيبوليتوس" بأنه حتى على الرغم من أن "الكلمة" Logos لم تكن قبل التجسد ابنا كاملا بعد، فإن الله كان لايزال يخاطبه كابنه لأنه كان يلزم أن يكون فى المستقبل مولوداً"؛(١٠) ويحتّج كذلك "نوفاتيان"، الذى كان يعتقد بوجود مرحلة مزدوجة لوجود "اللوجوس" قبل الوجود <السابق على الخلق> بأنه على الرغم من أن "اللوجوس" حادث أو صادر عن "الآب" فحسب قبل الخلق، فإنه كان من الممكن دائمًا أن يُسمَّى الله "أبا" لتوقع صدور "اللوجوس" عنه فى المستقبل بما هو ابن.(١١) وسواء أكانت إجابة "داود الظاهرى" تتضمنً نظرية المرحلة المزدوجة لوجود قرآن سابق على الوحى المماثلةً لنظرية المرحلة المزدوجة لوجود المسيح السابق على التجسّد أم لا (١٢) فهو ما لا يمكن التحقق منه.(١٣)

وفى هذا الكفاية بالنسبة لإحلال لفظ "مُحْدَث" محل لفظ "مخلوق". ولننظر الآن فى إحلال اللفظ "حَدَث" محل اللفظ "مخلوق".

(١٠) Cont. Haer. Nöeti 15 (PG10, 824 B).

هيبوليتوس: كاتب مسيحى استشهد فى سردينيا فى عام ١٣٥م. مؤلف لكتاب معروف بـ Philosophumena فى إبطال البدع. (المترجم)

نوفاتيان: كاهن رومانى ومؤلف رسالة عن "التثليث". بسبب خيبة أمله بانتخاب كورنيلوس cornelius بابا فى عام ٢٥١ انضمَّ إلى الحزب المتشدد، استشهد فى عام ٢٥٧ ، ٢٥٨ . ومع أن أتباع نوفاتيوس أرذوذكس من ناحية العقيدة، إلا أنهم حرموا من الكنيسة. وقد ظل أتباعه موجودين حتى القرن الخامس. (المترجم)

(١١) De Trinit. 31. وانظر: The philosophy of the church Fathers, 1, pp. 196, 205 - 206

وانظر فيما سبق ص٢٣٢ حاشية رقم ١٩ .

(١٢) انظر: The Philosophy of the church Fathers, 1, pp. 192 - 198.

(١٣) فى النشرة السابقة لهذا البحث، كما ظهر فى Bloch Memorial volume 1 افترضت أن الرأى الظاهرى كان يتضمَّن نظرية المرحلة المزدوجة لوجود القرآن السابق على الوحى .

فى الفقرات التى تُروى عن هذا الإحلال نقرأ ما يلى عند "الأشعرى":

" قال أبو مُعاذ التومنى: القرآن كلام الله وهو "حَدَث"، وليس بـ"مُحْدَث"، و"فعل" وليس بمفعول، وأنه قائم بالله، ومحال أن يتكلَّم الله سبحانه بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرَّك بحركة قائمة بغيره. وكذلك يقول فى "**إرادته**" و"**محبته**" و"**بغضه**" : إن ذلك أجمع قائم بالله".[١٤] وفى فقرة أخرى نقرأ، عند "الأشعرى" أيضا أنه يُحكى أن "التومنى" قال: "إن كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم، وهو قائم بالله، ومحال أن يقوم كلام الله بغيره، كما يستحيل ذلك فى إرادته ومحبته وبغضه".[١٥]

فى الفقرة الأولى يُبيِّن رفض "التومنى" لكل من لفظ "مخلوق" ولفظ "مُحدَث" أنه ضد القول بخلق القرآن كما هو معبَّر عنه على العموم فى العبارة المقتبَسة أعلاه: "لم يكن، ثم كان". وكونه يقبل اللفظ "حَدَث" يُبيِّن أن لفظ "الحَدَث origination خلافا للفظ "المحدَث" originated لا يُؤخذ بمعنى خَلْق القرآن، على النحو المعتاد، أى بمعنى أنه لم يكن ثم كان، وكون "التومنى" قد استعمل لفظ "حَدَث" للتعبير عن معارضته لخلْق القرآن بالمعنى المعتاد يمكن أن يُظهر ، فضلا عن ذلك، أنه كان يقارن فى الفقرتين المقتبستين بين: الكلام، من حيث هو "قائم بالله" وبين صفات "الإرادة" و"المحبة" والبغض"، لأن مثل هذه المقارنة يستخدمها أولئك الذين اعتقدوا بعدم خلْق القرآن دليلا ضد أولئك الذين اعتقدوا بخلقه. هكذا يحتجُّ "الأشعرى"، فى معارضته للجهمية الذين اعتقدوا بأن كلام الله مخلوق،[١٦] فيقول : "إذا كان "**غضب**" الله غير مخلوق، وكذلك "**رضاه**" و"**سخطه**" فلم قلتم إن كلامه غير مخلوق؟".[١٧] والسؤال الذى يمكن أن يثار، وهو: لماذا نجد "التومنى"، الذى يُميِّز بين "محْدَث" originated و "حَدَث" origination ، على حين يرفض الأول، ويقبل الثانى لا يجب عليه أن يُميّز أيضًا بين "مخلوق" created و"خَلْق" Creation ويقبل بهذا الأخير ؟ يمكن أن يُجاب عليه بالقول إن لفظ "الخَلْق" خلافا للفظ "الحَدَث"

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٨٢ .
(١٥) المصدر السابق، ص٥٩٢ .
(١٦) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٢٦ .
(١٧) المصدر السابق ، ص٣١ .

لا يرد فى القرآن باعتباره صفة له. وفيما يتعلق بسؤال لماذا قبل أيضًا لفظ "فعْل" وهو غير مستخدم فى القرآن فيما يتعلَّق بالقرآن ذاته، فإن الفعْل "جَعَلَ" المكافئ له مستخدم في القرآن فيما يتعلق بالقرآن ذاته، وذلك فى الآية: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾.(١٨) وقد احتجَّ "ابن حنبل"، بالفعل ، فى دفاعه عن عدم خلْق القرآن، بأن كلمة "جَعَل" لا تعني نفس ما تعنيه كلمة "خَلَق".(١٩)

فى الفقرة الثانية، يتضحُ أن عبارة "كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم وهو قائم بالله؛ ومحال أن يقوم كلام الله بغيره" تشير إلى الجعفرين و"أبى الهذيل" الذين زعموا أن كلام الله مخلوق إما بما هو عرض أو بما هو جسم فى اللوح المحفوظ".(٢٠)

غير أنه يظهر هنا سؤال جديد: فلو أن "التومني" كان يعني بـ"الحَدَث" origination إنكار خلق القرآن، فلماذا لم يستخدم الصيغة المستقرة من قبل "غير مخلوق"؟ وما حاجته إلى أن يدخل فى مناقشته للمشكلة هذا اللفظ الجديد الذى لم يُسْمعَ به وهو لفظ "حَدَث"؟ لو كان اعتراضه على الصيغة "غير مخلوق" أنها استندت إلى فِعْل < أى خَلَق > غير مستخدم فى القرآن عن القرآن ذاته، فلماذا لم يستخدم إذن الصيغة "غير مُحْدَث"، الأكثر وضوحًا والأكثر دلالة من اللفظ "حَدَث" مفضلاً إياه على صيغة "غير مخلوق" أو "غير محْدَث" ليعبِّر بذلك عن معارضته لخلق القرآن؟ يجب «على ذلك» افتراض أن تلك المعارضة لخلق القرآن المتضمِّنة فى استخدام لفظ "حَدَث" هى مختلفة عن المعارضة التى تتضمنُها صيغة "غير مخلوق" أو "غير مُحْدَث". فأين الاختلاف إذن ؟

لكى نكتشف شيئًا من الاختلاف بين إنكار خلق القرآن المتضمن فى لفظ "حَدَث" وبين إنكاره الذى يتضمنه القول بأنه "غير مخلوق" أو "غير مُحْدث" سوف نحاول أن نكتشف أولا ما إذا كان يمكن أن يكون لصيغة "غير مخلوق" أو "غير مُحْدَث" معنى آخر مضمر إلى جانب مجرد إنكار خلق القرآن بمعنى إنكار أن له بداية فى الوجود. ولو وجدنا أنه من الممكن أن يكون هناك معنى آخر ضمنى فسوف يكون لنا الحق فى الزعم بأن ذلك المعنى الآخر الضمنى هو الذى يقترح استعمال اللفظ "حَدَث" إلغاءه.

(١٨) سورة الزُخرف آية ٣ .

(١٩) انظر: .Patton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna, p. 91

(٢٠) انظر فيما سبق ص ٣٧٩ وما بعدها .

من الناحية المنطقية، فإن الصيغة النافية "غير مخلوق" أو "غير محدث" يمكن أن يكون لها في ذاتها معنى مزدوج. فهي يمكن أن تعنى لا إنكار بداية للوجود فقط بل يمكن أن تعنى أيضا إنكار أن يكون له علة، كما أن الصيغة "مخلوق" أو "محدث" تتضمن لا فقط بداية للوجود وإنما تتضمن كذلك أن له علة، وبالمثل أيضا من الممكن أن تتضمن الصيغة "غير مخلوق" أو "غير محدث" لا فقط إنكار بداية للوجود ولكنها من الممكن أن تتضمَّن أيضا إنكار علته. وعلى الرغم من أن أولئك الذين اعتقدوا أن القرآن ليس مخلوقا وعَبروا عن اعتقادهم هذا بصيغة "غير مخلوق" استعملوا بالتأكيد تلك الصيغة بمعناها الحاضر لإنكار بداية للوجود دون أن يعنوا بذلك إنكار علة لوجود القرآن، طالما أن صيغة "غير مخلوق" التي استخدموها، شأنها تماما شأن صيغة "غير محْدَث" التي كان بوسعهم استخدامها، هي في ذاتها صيغة مُلتبسة وربما كانت تؤخذ لتعنى أن القرآن "أزلي" و"بلا علّة". وقد أراد "التومني" أن يستبعد ذلك الالتباس. وعلى هذا كان يبحث عن لفظ ما يمكن معه وصف القرآن بأنه بلا بداية في الوجود، بينما يمكن في الوقت نفسه، وصفه أيضا بأن لوجوده علّة.

وشبيهة بهذه المشكلة التي واجهها "التومني" هنا تلك المشكلة التي واجهها "أوريجن" أيضا في المسيحية قبله بمدة طويلة وواجهها "أفلوطين" أيضا في الفلسفة اليونانية. فقد اعتقد "أوريجن" أن "اللوجوس" **Logos** أزلي واعتقد "أفلوطين" بالمثل أن العقل **Nous** أزلي، لكنهما كانا يعتقدان أن "اللوجوس" أو "العقل" معتمد في وجوده على "الله"، اعتماد المعلول على علته، لأنهما كانا يعتقدان أن "اللوجوس" أو "العقل" صادر **generat-ed** < حادث > عن الله. وإذن، فما الذي فعلاه حقا؟ لقد سكَّا تعبيراً يونانيًا جديداً هو γεννησις αιδιος "الحدوث الأزلي" **eternal generation**، وبهذا التعبير وصفا حدوث "اللوجوس" أو "العقل" عن الله منذ الأزل.[٢١] سوف تكون الترجمة العربية لهذا التعبير هي "تولّد أزلي" أو "ولادة أزلية"، لكن "التومني"، بما هو مُسْلِم، صادق في إسلامه، لم يكن ليستعمل لفظا يفيد أو يتضمَّن معنى "الولادة" **begetting** فيما يخص الله، ذلك لأن القرآن، وهو في ذلك مُتَّسِق مع إدانته المتكررة للتصور المسيحي لله باعتباره والدا

(٢١) انظر: The philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 201- 204, والفقرات المقتبسة ص ٣١٨ – ٣٢٢ التي تبيِّن أن لفظ "generation" يستخدم بمعنى "ولادة" و"مولود" على السواء.

begtter،[٢١أ] يُعلن مُحَذِّرا من ذلك فيقول ﴿ لَمْ يَلِدْ ﴾.[٢٢] ويُقال، تبعا للقرآن، إن الله "جَعل"،[٢٣] و"خَلَق"[٢٤] وأنه الذي يقول للشيء ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾،[٢٥] لكنه لا يلد. ولهذا فإن أفضل ما كان بوسع "التومنى" أن يفعله هو أن يستخدم اللفظ "حَدَث" origination معوِّلا على القارئ أن يستدل من السياق أن لفظ: "حَدَث" يجب أن يؤخذ بمعنى "الحدوث الأزلي". وما إذا كان قد وُجد عند "التومنى" تصور للقرآن للحادث منذ الأزل بما هو كلام حادث تماما أو بما هو حدوث أزلي، شأن "اللوجوس" الحادث منذ الأزل، في المسيحية[٢٦] أم لم يوجد عنده فذلك أمر لاسبيل إلى تقريره.[٢٦أ]

لننتقل الآن إلى أولئك الذين يستخدمون الاصطلاح "حادث" وَصفاً للقرآن. فالجويني، بعد أن ذكر في كتابه "الإرشاد" أنه وُجد بين أولئك الذين أنكروا قدم كلام الله البعضُ ممن امتنعوا عن إطلاق لفظ "مخلوق" عليه لكنهم أطلقوا لفظ مُحْدَث،[٢٧] يثبت رأي الكَرَّامية، الذي يمكن ، في ضوء مناقشتنا السابقة لرأيهم في الصفات،[٢٨] أن يتقرَّر على النحو التالي: بما أنهم يقولون، فيما يتعلَّق بصفات الله، إن الله يُسمَّى خالقا منذ الأزل لأن لديه تعالى قدرة قديمة على الخلْق، ويقولون أيضا إن كلام الله قديم لأن لديه تعالى قدرة قديمة على الكلام،[٢٩] ومثلما يقولون أيضا، كما هو رأيهم

(٢١أ) انظر فيما يلي ص ٤٢٤ - ٤٢٦ .
(٢٢) سورة الإخلاص: ٣.
(٢٣) سورة البقرة: ٣٠.
(٢٤) سورة البقرة: ٢١.
(٢٥) سورة النحل: ٤٠، سورة مريم: ٣٤، سورة يس: ٨٢ وسورة غافر: ٦٨.
(٢٦) انظر The Philosophy of Church Fathers. 1, pp. 219- 223
(٢٦أ) لكن انظر فيما سبق ص ٢٦٥ .
(٢٧) الجويني: "الإرشاد"، ص٥٨. وفي ذلك يقول الجويني: "ذهبت المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية ومَنْ عداهم من أهل الأهواء إلى أن كلام الباري – تعالى عن قول الزائغين– حادث مفتتح الوجود. وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحدثه لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلْق إذ الكلام المخلوق هو الذي يبديه المتكلم تخرّصا من غير أصل. وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى". وواضح من هذا النص أن الجويني يفرِّق بين رأي المعتزلة والكرَّامية وأن الكرَّامية قد انفردوا بإطلاق لفظ "حادث" وامتنعوا عن إطلاق لفظ "مخلوق" على القرآن خلافا لما يُسلِّم به المعتزلة. (المترجم)
(٢٨) انظر فيما سبق ص ٢٣٤ .
(٢٩) الجويني: "الإرشاد"، ص ٥٨

فى الصفات، إن قول الله "كن" حادث قائم بذات الله تعالى، يقولون كذلك إن "القرآن قول الله وليس "كلام" الله.... حادث قائم بذات الله تعالى".[٣٠] وأيضا يقولون هنا، وهم يتابعون التمييز الذى اصطنعوه فى مذهبهم فى الصفات بين اللفظ "حادث" و اللفظ "مُحْدَث" فطبقوا الأول على ما هو حادث فى ذات الله <تعالى> وطبقوا الآخر على ما هو حادث خارج ذات الله: إن اللفظ "حادث" هو ما يلزم إطلاقه على قول الله، الذى هو القرآن؛[٣١] لأنه، على حد تفسيرهم، "كل مفتتح <أى له بداية فى الوجود> وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير مُحْدَث، بقدرة [الله القديمة]".[٣٢] وأخيرا مثلما يقولون، حسب رأيهم فى الصفات، إن قوله تعالى "كن" يخلقه الله فى ذاته عندما يخلق أى جسم أو أى عرض فى الكون، فيمكن، هنا أيضا، أن نفترض أنهم كانوا سيقولون: إن "قول" القرآن خلقه الله فى ذاته عندما أودعه فى اللوح المحفوظ، ويكون الكراميّة قد تابعوا فى هذه النقطة رأى السَّلَف.[٣٣] وعلى الرغم من أن عبارة الكرامية القائلة: "إن كلام الله هو قدرته القديمة على الكلام" هى أيضا ذات العبارة التى اقتبسناها من "داود الظاهرى"، فيما سبق،[٣٤] فإن الآراء التى قصدت هذه العبارة العامة أن تكشف عنها ليست هى آراء "داود الظاهرى" ذاتها. فـ"داود الظاهرى"، باستخدامه للفظ "محدث" رفض العقيدة السلفية فى قِدم القرآن، لكنه اتفقً، كما رأينا، مع عقيدة المعتزلة

(٣٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣١) المصدر السابق، نفس الموضع. وفى ذلك يقول الجوينى: "وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم والقول حادث غير محدث، والقرآن قول الله وليس بكلام الله، وكلام الله عندهم "القُدرة على الكلام". وقد توقَّف "البغدادى" – مِنْ بعد – عند رأى الكرامية قائلا عنه: "وأعجب من هذا فَرْقهم بين المتكلم والقائل وبين الكلام والقول. وذلك أنهم قالوا إن الله تعالى لم يزل متكلما قائلاً، ثم فرقوا بين الاسمين فى المعنى: فقالوا إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ولم يزل قائلا بقائلية <...> والقائلية قدرته على القول وقوله حروف حادثة فيه بقول الله تعالى عندهم حادث فيه وكلامه قديم". ثم يحاول البغدادى أن يكشف عن تهافت رأى الكرامية وتناقضه، وذلك فى قوله: "تناظرت بعضهم <أى الكرامية> فى هذه المسألة فقلتُ له: إذا زعمت أن الكلام هو القدرة على القول والساكت عندك قادر على القول فى حال سكوته لزمك على هذا القول أن **يكون الساكت متكلما**، فالتزم ذلك". ("الفرق بين الفِرق"، ص٢٠٦– ٢٠٧) (المترجم)

(٣٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٣) انظر فيما سبق، ص ٣٥٢ .

(٣٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧ .

في أن القرآن قد خُلِق، أي خُلِق في اللوح المحفوظ؛ والكرّاميَّة باستخدامهم للفظ "حادث" اختلفوا مع أهل السلف ومع المعتزلة على السواء، زاعمين أن القرآن مخلوق في ذات الله.

ولمعرفة آراء الكرّامية في القرآن نرجع أيضا إلى مناقشات "البغدادي" "والشهرستاني" في مشكلة الصفات.

فبعد أن أثبت "البغدادي" في كتابه "الفَرقُ بين الفِرق" رأي الكرّامية في أن الله "لم يزل متكلما **بكلام** هو قدرته على **القول** ولم يزل قائلاً بقائلية" لكن "قوله حروف" حادثة فيه، ينتهي إلى أن الكرّامية يرون أن "قول الله تعالى **حادث** فيه وكلامه قديم".(٢٥)

وعلى حين يميِّز البغدادي وهو يعيد عرض آراء الكرامية، مثلما ميَّز "الجويني"، بين "كلام الله" و"قول الله" فإن "الشهرستاني" يصطنع من ذلك التمييز معنَيين تعبيراً عن "كلام الله". وعلى هذا يُميِّز في موضع من كتابه "نهاية الإقدام" بين "**كلام الله**" بمعنى "القدرة على القول" و"كلام الله" بمعنى "**القول**"، والمعنى الأخير منهما هو الذي يوصف بأنه "يحدث في ذاته عند قوله وتكلمه"،(٢٦) وهو ما يتضمَّن أن "كلام الله" بمعنى "القدرة على القول" قديم لم يزل". وفي موضع من كتابه "نهاية الإقدام" يستخدم "الشهرستاني" بوضوح التعبير "كلام الله" بمعنى "قول الله فيقول: إن "كلامه تعالى صفات تحدث له . وهي عبارة منتظمة من حروف وأصوات عند بعضهم، وعند بعضهم من حروف مجردة، فهو "**حادث**" ليس بقديم و"لا مُحْدَث".(٢٧)

ولنلخص الآن مناقشتنا.

(٢٥) البغدادي: "الفرق بين الفرق" ص٢٠٦– ٢٠٧، وانظر ص٢١٨، حيث يُوَضِّح البغدادي مواطن الاتفاق والاختلاف بين الكرّامية والمعتزلة وذلك في قوله: "وشاركت الكرّامية المعتزلة في دعواها حدوث قول الله عزّ وجلّ مع فرقها <أي الكرّامية> بين القول والكلام في دعواها أن قول الله سبحانه من جنس أصوات العباد وحروفهم وأن كلامه قدرته على إحداث القول. وزادت على المعتزلة قولها بحدوث قول الله عزّ وجلّ في ذاته بناء على أصلهم في جواز كون الله محلاً للحوادث". (المترجم)

(٢٦) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص٢٨٨.

(٢٧) المصدر السابق، ص١٠٤– ١٠٥.

فبالإضافة إلى الرأيين المشهورين حول ما إذا كان القرآن **مخلوقا أو غير مخلوق**، هناك ثلاثة آراء مختلفة، أحدها يقول إن القرآن "مُحدَث" وآخر يقول إنه "حَدَث" والرأى الثالث يقول إنه حادث. وكما رأينا، فإن الرأيين الأول والثانى هما مراجعة للرأيين الأقدم حول ما إذا كان القرآن "**مخلوقا**" أم "**غير مخلوق**"، مع إحلال لفظ "مُحْدَث" فى الحالة السابقة محل لفظ "مخلوق" وإحلال لفظ "حَدَث" فى الحالة الأخيرة محل لفظ "مخلوق". والسبب فى إحلال لفظ"مُحْدَث" بدلا من "**مخلوق**" وصفا لخلْق القرآن أو عدم قدمه هو أن لفظ مخلوق لم يستخدم للدلالة على مثل هذا الوصف. والسبب فى إحلال لفظ "**حَدَث**" بدلا من "**غير مخلوق**" على أنه وصف لعدم خلق القرآن أو أزليته هو أن تعبير "**غير مخلوق**" يمكن أن يعني أنه قديم لا بمعنى ما لا بداية له فقط بل بمعنى ما لا علة له كذلك، على حين أن لفظ "حَدَث" مأخوذًا بمعنى الحدوث المتصل، على حين يُقصد به القِدم بمعنى اللابداية، لا يمكن أن يُؤخذ أبدًا بمعنى ما لا علَّة له.(٣٨) والرأى الثالث يرفض كلا من رأى السلَف فى أن القرآن "غير مخلوق" ورأى المعتزلة فى أنه مخلوق (أو الرأى المكافئ له أى أنه مُحْدث أى أنه مخلوق)، فى اللوح المحفوظ؛ ويُقدِّم بديلا لهذين الرأيين الرأى القائل بأن القرآن "حادِث"، يعنى بذلك أنه مخلوق فى ذات الله ‹ تعالى › .

(٣٨) يقول مونتجمرى وات W. Montgomery Watt فى (ص٣٨ – ٣٩) من مقالة له بعنوان: "Early Discussions about the Qùr 'an", Muslim World, 40 (1950), وهو يُعلِّق على لفظ "مُحْدَث" الذى استخدمه "زهير الأثيرى" (اقتبسناه فيما سبق فى الحاشية رقم٣) وعلى لفظ "حَدَث" الذى استخدمه "أبو معاذ التومنى" (اقتبسناه فيما سبق فى الحاشية رقم ١٤ والحاشية رقم ١٥): "إن موقفهما بوجه عام مشابه لموقف أحمد [ابن حنبل]، لكنهما كانا مستعدين لبعض التنازلات. فما كان "زهير" ليعترف بأن القرآن "**مخلوق**"، لكن نظرا لأنه ظهر فى زمان طُبِّق فيه على القرآن لفظ "**محْدَث**" فإنه طبَّقه عليه. ولم يذهب "أبو معاذ" إلى أبعد من ذلك. فالقرآن لم يكن عنده "محْدَثا" بل "**حدوثا**" (ربما بالأحرى "حَدَثا")، وهو ليس "**مفعولاً**" لكنه "الفعل" ذاته؛ وأنه حقا "كلام الله"، "وقائم بالله" لا بغيره. ولا يمكن نقد هذه الآراء بدقة بدون معرفة أكمل مما لدينا الآن للموقف العام بالنسبة للمتكلمين أصحاب المسألة؛ غير أنه من البيِّن حقا أنهم بينما حاولوا باقتدار أن يتمسكوا بكل من الاعتقاد بأن القرآن كلام الله والاعتقاد بأنه ظهر فى لحظة محددة من الزمان فإنهم لم يفهموا تماما ما كان أحمدُ يصرُّ عليه وهو أن القرآن يُعبِّر عن شىء يتصل بذات الله.

ووفقًا لتأويلنا، فإن "زهيرًا الأثيرى" باستخدامه للفظ "مُحْدث"، و"أبا معاذ التومنى" باستخدامه للفظ "حَدَث" كانا متعارضين تماما فيما بينهما. "فزهير الأثيرى" ينتمى إلى أولئك الذين زعموا أن القرآن "مخلوق" لكنه لسبب معيَّن اعترض على استخدام اللفظ "مخلوق". و"أبو معاذ التومنى" ينتمى إلى أولئك الذين زعموا أن القرآن "غير مخلوق" لكنه أيضا لسبب معيَّن اعترض على استخدام التعبير "غير مخلوق".

الفصل الرابع

الإسلام والمسيحية



(١) التثليث والتجسُّد في القرآن

لا تتفق المذاهب المسيحية في التثليث والتجسُّد التي عرضها القرآن مع هذه المذاهب كما صاغتها "المجامع الكنسية". فالثالوث المسيحي المعروض في القرآن كان يتكون من "الله" و"عيسى" و"مريم".(١) وتبعا لما صاغته المجامع كان يتكون من "الله" و"الكلمة"، أي المسيح الأزلي **pre-existent** و"روح القُدس". ولم يُقدِّم أي تفسير دقيق للتثليث المسيحي كما عرضه القرآن. وكون فرقة بعينها من الفرق المسيحية التي كانت موجودة من قبل قد بادرت، في زمن "محمد"، إلى اعتناق مثل هذا الرأي في التثليث(٢)

(١) سورة المائدة: ١٧ . الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾. وواضح أن هذه الآية الكريمة تبطل ألوهية المسيح المخلوق بإرادة الله، القادر وحده على أن يمنح كل الموجودات وجودها وأن يبقيها أو يسلب عنها وجودها بمشيئته الخالصة. ودليل ألوهيته أنه وحده الوجود الخالص المكتفي بذاته الواجب الوجود الواحد الأحد. على أن الإحالة إلى عقيدة التثليث في القرآن الكريم يجب أن تكون إلى الآيات الكريمة الآتية : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾ لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴾ (سورة النساء : ١٧١- ١٧٢)، ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٧٤﴾ مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ (سورة المائدة: ٧٣- ٧٥)، ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ (سورة المائدة: ١١٦). وفي هذه الآيات الكريمة تمييز قاطع بين طبيعة الوجود الإلهي الواحد المكتفي بذاته وطبيعة الوجود المخلوق، الذي يستمد وجوده من واجب الوجود وليس له بذاته أن يوجد بالضرورة بل وجوده واستمراره في الوجود معلَّق بالمشيئة الإلهية. (المترجم)

(٢) انظر ملاحظات G. Sale and E. M. Wherry في ترجمتها للقرآن (الآية ١٦٩ من سورة النساء)؛ وأيضا L. Horst, Der Metropoliten Elias von Nisibis Buch Vom Beweis der Wahrheit des Glaubens (1886), p. 6, n. 1.

هو أمـرٌ يصـعب تفسـيره. كل مـا يمكن قـولـه في هـذا الموضـوع هـو أنَّ ما جاء به القرآن من أمرين فارقين عن تصور المجامع الكنسية للتثليث لم يكن بلا سابقة. فإحلال "عيسى"، أي المسيح المولود محل المسيح الأزلي، الذي هو العضو الثاني في الثالوث له سـابقـة في تصـور الثـالوث على نحـو مـا يوجـد في "العـهـد الجـديد" وعند "الآباء الرسوليين(*)".(٣) أما فيما يتعلّق بإحلال "مريم" محلّ "روح القُدس" باعتبارها العضو الثالث في الثالوث، فيمكن أن يكون له سابقة في تصور من التصورات التي يمكن أن تتجلَّى فيمـا اقتبسـه "أوريجن" من "إنجيـل العِبرْيين" gospel of the Hebrews(**)، من قول المسيح "أمي، روح القُدس".(٤) وفيما يتصل بعقيدة التجسُّد التي كانت تعني في المسيحية تجسُّد مـولـود أزلـي begotten pre-existent في المسيـح المولـود، وهو ما ترتَّب عليه وفقا لصياغة المجامع للمذهب وجود طبيعتين "لعيسى": طبيعة إلهية وطبيعـة بشريـة، فقـد آمن المسيحيون، كما بيَّن القرآن(***)، بأن عيسى مولود لله وأنه ابن اللـه المولـود، وبما أنـه الابن المولود لله فـهـو "إله" مـثل أبيـه"،(٥) وأنه إله بالكلية، وعلى هذا فهما من طبيعة واحدة هي طبيعة إلهية. هذا التصور، لطبيعة واحدة إلهية في عيسى، الذي ينسبه القرآن إلى المسيحيين عموما، يعكس رأى أصـحاب الطبيعة الواحدة Monophysites.

والقرآن إلى جانب تقريره لهذين المذهبين يضطلع بمهمة دحضدهما كذلك، فيذهب إلى أن هذين المذهبين هما تحريف لحق بالتعاليم الأصلية لعيسى عن نفسه. والآيات

(*) **الآباء الرسوليون**: هم آباء الكنيسة في القرنين الأول والثاني الميلاديين. (المترجم)
(٣) انظر The Philosophy of the Church Fathers, pp. 155- 191.
(**) **إنجيل العبريين**: هو أحد الأناجيل العديدة التي كانت موجودة لدى المسيحيين في القرنين الأول والثاني الميلاديين، وهي التي أدينت جميعها تباعا فيما بعد وغدت أناجيل غير معتمدة بخلاف الأناجيل الأربعة المعترف بها. (المترجم)
(٤) Origen, 1n Joan. 11. 6 (PG14, 132C); ed. Brooke, 11, 12 (1, 73); ed. Preuschen.
(***) وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴾ (سورة البقرة: ١١٦). وقوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (سورة الأنعام: ١٠١).
(٥) سورة البقرة: ١١٦؛ سورة الأنعام: ١٠١؛ سورة المائدة: ١٨.

القرآنية التى تعبِّر عن معارضة هذين المذهبين المسيحيين فى التثليث والتجسُّد هى الآيات التالية : ١ - ﴿فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة﴾.. ("سورة النساء": ١٧١)؛ ٢ - ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد ..﴾ ("سورة المائدة": ١١٦)؛ ٣ - ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق ..﴾ ("سورة المائدة": ١١٦)؛ ٤ - ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ (سورة المائدة: ١٧)؛ ٥ - ﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول ..﴾ (سورة المائدة: ٧٥)؛ ٦ - ﴿ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون (٣٤) ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه ...﴾ (سورة مريم: ٣٤- ٣٥)؛ ٧ - ﴿وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه ...﴾ (سورة البقرة: ١١٦)؛ ٨ - ﴿... أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ..﴾ (سورة الأنعام: ١٠١)؛ ٩ - ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله[6] وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ..﴾ (سورة التوبة: ٣٠)؛ ١٠ - ﴿لم يلد ولم يولد﴾ (سورة الإخلاص: ٣). ويمكن أن تؤخذ هذه الآية الأخيرة على اعتبار

(٦) إن القول بأن اليهود قد اعتقدوا أن عُزَيْرًا ابن الله يستند إلى التراث اليهودى. والوقوف على تفسيرات تبين كيف حدث أن قال "محمد ﷺ" هذه العبارة انظر ملاحظات: G.Sale, E. M. wherry وكذلك Maul-vi Muhammad Ali في ترجماتهم للقرآن سورة التوبة الآية ٣٠، وأيضا A. Geiger, Washat Mahammed aus dem Judenthume aufgenommen, pp. 16, 194 (1 st. ed), pp. 15, 191 (2 nd ed.)

وأيضا: Steinschneider, Polemische, p.176, n. 17؛ وأيضا: L. Ginsberg, Legends of the Jews, v1, 432, 446. وطبقا "لابن حزم" (الفصل، جـ١ ص٩١) "فإن الصدوقية.. يقولون من بين سائر اليهود إن العُزير هو ابن الله، تعالى عن ذلك. وكانوا بجهة اليمن"؛ وانظر: (S. Poznanski, Ibn Hazm uber Jüdische secten," J QR, 16: 769 (1903- 4).

وبالإشارة إلى هذه الآية القرآنية، فإن "ابن ميمون" - فى رسالة له إلى أحد الأشخاص - بعد تقريره أن المسلمين، من وجهة نظر الشريعة، ليسوا كما يُقال عنهم "وثنيين" أى مشركين - يضيف قائلا عنهم: "ولأنهم يُزيفون ويكذبون ويقولون إننا <أى اليهود> نقول إن لله ابنا، سوف لا نكذبُ نحن بالمثل بشأنهم ونقول إنهم مشركون. ولمثل هؤلاء المتُّهِمين الكذبة يشهد "الكتاب المقدس" على وجود أولئك الذين ينطقون كذبا" [PS. 144: 8, 11]، وإننا لنحجم عن اتهامهم كذبا وذلك يشهد على أن "بقية إسرائيل لا يفعلون إثما، ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد فى أفواهم لسانُ غش" (سفر صفنيا٣ :١٣)"، Teshubot ha-Rambam, n. 160, p. 34d (kobes 1); n. 369, p. 335 (ed. Freimann).

أنها تستهدف اعتراف المسيحيين بأنه، على حين أن الله يلد، فإنه ليس مولودا،[7] وهكذا تحتج عليهم بأنه، كما أن الله – فيما يعترفون – لم يولد فهو بالمثل كذلك لم يلد. بالإضافة إلى تقرير هذين المذهبين ودحضدهما يقدِّم القرآن رؤيته الخاصة لميلاد عيسى، وذلك في آيتين: في آية منهما يلعب اللفظ "روح" دورًا رئيسيا في ميلاده وهو ما يمكن ردّه على هذا إلى إنجيل "متى" وإنجيل "لوقا"، لكنه أقرب إلى إنجيل "لوقا". وفي الآية الأخرى يظهر لفظ "الكلمة" أساسًا وهو ما يمكن ردُّه على ذلك إلى إنجيل "يوحنا".

الآيات التي تتركز فيها قصة ميلاد "يسوع" حول لفظ "روح"، هي: ١ – ﴿... فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ... قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿٢١﴾ فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا﴾ (سورة مريم: ١٧– ٢٢). ٢ – ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء: ٩١)؛ ٣ – ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ..﴾ (سورة التحريم: ١٢).

في هذه المواضع الثلاثة يُستخدم اللفظ "روح" بمعنين مختلفين. في الآيات (١٧– ٢٢ من سورة مريم) يصف الروح نفسه بأنه رسول الله أرسله ليعلن مريمَ بميلاد عيسى، وفى القيام بهذه المهمة يتمثَّل الروح لها في هيئة بشر. ومن الواضح تماما أن ذلك يجعل من الروح في هذه الآيات الملاك "جبريل" نفسه الذى قال "لمريم"، تبعا لإنجيل "لوقا"[8] "وها أنت ستحبلين وتلدين ابنا وتسمينه يسوع". [9] "فرسول" الله هنا، إذن،

(٧) انظر: "The Philosophy of the Church Fathers," 1, pp. 292, 339.

(٨) إنجيل "لوقا" (الاصحاح الأول: ٢٦– ٢٨)، حيث نقرأ: "وفي الشهر السادس أُرسل جبرائيل الملاك من الله إلى مدينة من الجليل اسمها ناصرة إلى عذراء مخطوبة لرجل من بيت داود اسمه يوسف. واسم العذراء مريم. فدخل إليها الملاك وقال سلام لك أيتها المنعَم عليها. الرب معك. مباركة أنت في النساء".

(٩) إنجيل "لوقا"، الإصحاح الأول: ٣١. وهكذا أيضا نجد الآية ٢٤ من الإصحاح السادس عشر في إنجيل لوقا <وهي: "فرفع عينيه في الجحيم وهو في العذاب ورأى إبراهيم من بعيد ولعازر في حضنه. فنادى وقال يا أبي إبراهيم ارحمني وأرسل لعازر ليبُلَّ طرف إصبعه بماء ويبرد> تنعكس في "القرآن" في الآية ٤٨ من سورة "الأعراف" < والتي يقول تعالى فيها: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾>، والآية ٢٥ من الإصحاح السادس عشر في إنجيل "لوقا"
=

وكما جاء في موضع آخر من "القرآن"، هو الملاك الذى أرسله الله، [١٠] والذى يتمثّل، شأن الملائكة المذكورين في "الكتاب المقدس" وفي "القرآن" أيضا،[١١] في صورة بشر. وفضلا عن ذلك، فإنه يمكننا أن نفهم أيضا، من التوحيد بين الروح والملاك، أن الروح كان ملاكًا على الحقيقة، لكنه كان مخلوقا، لأن الملائكة، حسبما يقرره القرآن، هم عباد خلقهم الله كما خلق آدم.[١٢]

وفي الآيات لا يتعين كيف حملت مريم. وما جاء في الآية من قول روح القدس: ﴿أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لأَهَبَ لَكِ غُلامًا زَكِيًّا﴾ إنما يعنى فحسب أنه جاء ليعلن أن الله قد وهبها غلاما. ومن الآيات الأخرى، يُقال، على أية حال، إن الله نفخ في مريم من روحه فولدت بذلك عيسى. وتعبير ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ وتعبير ﴿الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ اللذان وردا في هذه الآيات ربما أوحيا فيما يبدو بتعبير ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[١٣] المستخدم في موضع آخر من القرآن فيما يتعلق بخلق آدم، وهناك فيما يتعلق بخلق آدم، يرد لفظ "الروح" في التعبير الموازى له في سفر التكوين: "ونفخ في أنفه نسمة حياة"،[١٤] والذى يعني دون ريب مجرد روح مانحة للحياة. ويشير هذا فيما يبدو، عندما نتابع ما جاء في إنجيل "لوقا" من أن ملاكا أخبر مريم بميلاد عيسى، إلى أن القرآن لا يتابع في بيانه أن الملاك أيضا

= < وهي: "فقال إبراهيم يا بُنَي اذكر أنك استوفيتَ خيراتك في حياتك وكذلك لعازر البلايا. وهو الآن يتعزّى وأنت تتعذّب > تنعكس في القرآن في الآية ١٩ من سورة "الأحقاف" < والتي يقول تعالى فيها: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾> (انظر: Noldeke, Sketches From Eastern History, p. 31).

ومن الواضح أن ملاحظة المؤلف هذه، والتي رجع فيها إلى "نولدكه"، كانت بقصد التقاط ما يتشابه بين ما ذُكر في القرآن وما ورد في الأناجيل عن وقائع حياة السيد المسيح وتعاليمه، وذلك في محاولة لإرجاع القرآن الكريم إلى مصدر عبراني وللترويج لفرية قديمة تقول إن محمدا قد تعلّم القرآن من أحبار اليهود ورهبان النصارى. وهو ما تكفّل القرآن الكريم بالردّ عليه. هذا إلى جانب أن مثل هذا الموقف يكشف عن تجاهل المغزى العميق الذى يوليه القرآن الكريم لوحدة الكلمة الإلهية في مناسبات الوحي المتتالية في رسالات الأنبياء عليهم السلام. (المترجم)

(١٠) سورة هود: ٧٢.

(١١) سورة الأنعام: ٩.

(١٢) سورة الأعراف: ١١.

(١٣) سورة الحجر: ٢٩؛ سورة ص: ٧٢؛ سورة السجدة: ٩.

(١٤) سفر التكوين، الإصحاح الثاني: ٧.

قد أخبرها "وقال لها الروحُ القدس يحلُّ عليك.. فلذلك أيضا القدّوس المولود منك يُدعى ابنَ الله".[١٥] وتبعا للقرآن، فإن ميلاد عيسى، كخلق آدم، بأنْ نفخ الله فى فرج مريم روحا مانحةً للحياة، وهكذا خُلِق عيسى إنسانا. وفى موضع آخر يقول القرآن: ﴿إنَّ مثل عيسَىٰ عندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فيَكُونُ﴾. (سورة آل عمران: ٥٩). هذا هو ما جاء فى القرآن بديلا لما ورد فى إنجيل "لوقا": "الروح القدس يحلُّ عليك".

والآيات التى تتمحور فيها قصة ميلاد عيسى حول لفظ "الكلمة" هى:
١ - الآية التى نادت الملائكة فيها زكريا وبشرّته بغلام اسمه يحيى ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ (سورة آل عمران: ٣٩)، والآية التى قال فيها الملاك[*] لمريم: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ (آل عمران: ٤٥)؛ والآية التى تقول: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة آل عمران: ٤٧).

يتجلى فى هذه الآيات عن "الكلمة" ما ورد فى إنجيل "لوقا" وإنجيل "يوحنا" معا. فالقرآن استعار من إنجيل "لوقا" قصة إعلان الملاك لزكريا" بولادة ابنه "يحيى"[١٦] كما استعار إعلان الملاك "جبريل" "لمريم" أنها سوف تحمل وتلد ابنا.[١٧] واستعار القرآن من إنجيل "يوحنا" عبارة تقول: إن يوحنا المعمدان < يحيى بن زكريا عليهما السلام > "جاء للشهادة، ليشهد للنور"[١٨] الذى كان فى "الكلمة"؛[١٩] وتبعا لذلك تقول

(١٥) إنجيل "لوقا"، الإصحاح الأول: ٣٥.
(*) ورد فى الآية القرآنية لفظ "الملائكة" بصيغة الجمع وليس المفرد. (المترجم)
(١٦) إنجيل "لوقا"، الإصحاح الأول: ١١- ١٣.
(١٧) إنجيل "لوقا" الإصحاح الأول: ٢٦- ٣١.
(١٨) إنجيل "يوحنا" الإصحاح الأول: ٧.
(١٩) إنجيل "يوحنا" الإصحاح الأول: ٤.
ولا نقبل، بالطبع، ما يذكره المؤلف هنا صراحةً من أن القرآن استعار عناصر قصة ميلاد المسيح من روايات إنجيلية <فى إنجيلى "لوقا" و"يوحنا">، ولا نقبل كذلك ما سيذكره بعد ذلك من محاكاة التعبير القرآنى لصياغات عبرية فى "الكتاب المقدّس" (p.309)، وذلك للأسباب الآتية:
أولا: فى هذا إغفال لطبيعة الدعوات الدينية المتتابعة التى تواكب ارتقاء الوعى الإنسانى على وجه العموم؛ فالدعوات الدينية كانت تأتى وهى تلزم لزمانها كل اللزوم، يتمثل لزومها فى كونها مصححة ومتّممة لأسس الدعوات السابقة لا ناقضة أو مقوضة لها. وهو أمر نبّه إليه القرآن الكريم فى مواضع كثيرة، وفى هذا الإطار جاءت إشاراته الى الرسالات السابقة على الإسلام ومن بينها اليهودية والمسيحية.
=

الآية القرآنية عن "يحيى بن زكريا": ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾، وعن إعلان مريم بالحمل وولادة طفل تقول الآية القرآنية ﴿.. إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ..﴾ (سورة آل عمران: ٤٥). لكن القرآن لا يتّبع ما جاء في إنجيل "يوحنا" في وصف "الكلمة" بأنها المسيح الأزلي pre-existent، الموجود في الحقيقة، والذي تجسّد في عيسى المولود. "فالكلمة" في القرآن تعني كلمة التكوين "التي أحدث الله بها حمل عيسى وولادته من غير أب. وهي نفس كلمة "كن"، وتبعا للقرآن، فإن كلمة "كن"، هي التي خلق الله بها السموات

= **ثانيا**: في مثل قول المؤلف تغافل لظروف الدعوة الإسلامية منذ بدء نشأتها في بيئة عربية أُميَّة، وحتى أهل الكتاب فيها لا يعرفون "الكتاب" إلا أماني. فكيف والقرآن جاء كاشفا للأستار وفرقانا بين الحق والباطل متحديا الكافة أن يأتوا بمثله إن كانوا صادقين. وهل كان القرآن، وهذه طبيعته الفائقة، في حاجة إلى الإمابة بمتشابهات متصدّعة أو موازنات متفرّقة تعينه، هي في ذاتها مظنونة وغير مجمع عليها، بعد أن جاءت أصحابها البيِّنة؟ ولعلَّ المجامع المتتالية خير شاهد على تصدّع الإجماع على أصول العقيدة!

ثالثا: ليس القرآن الكريم كتابا من كتب التاريخ كما أنه ليس كتابا في القصّ الديني أو غير الديني وما جاء فيه من قصص إنما رسمت غاياته المشيئة الإلهية وحدّدت له حدوده: (﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾. سورة غافر: ٧٨؛ ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ..﴾ سورة النساء: ١٦٤). ومن الضروري أن نلاحظ أن هذا القصص جاء مجملا بحيث خلا في بعض الأحيان من الأركان الثلاثة للواقعة التاريخية: أي الزمان والمكان والشخص وخلا أحيانًا أخرى من ركن منها أو أكثر وذلك على غير ما هو معهود من "معنى" التاريخ عند المؤرخين. فالقصص القرآني يستهدف الإنباء عن حقيقة الإيمان ومعالمه بالحق الذي لا مراء فيه: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ (سورة الكهف: ١٣)، كما يجيء تأكيدا لصدق الرسالة وبيانًا للإعجاز في وجوه كثيرة منها الإنباء الصادق عن أخبار الماضين المغيَّبة التي لم يقرأها محمد ﷺ في كتاب معروف ولا تعلمها من أحد من قومه ولا من أهل الكتاب. وفي القرآن بيان لإلهية مصدر القصص الذي لم يكن يعرفه النبي صلى الله عليه وسلم ولا قومه قبل الوحي، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (سورة يوسف: ٣)، وبذلك يكشف عن حدود المعرفة الضيِّقة بأخبار الماضين قبل الوحي.

رابعا: يُبيِّن القرآن أن القصص ليس غاية في ذاته وإنما يجيء لتثبيت فؤاد النبي في مواجهة سطوة المعاندين ويجيء موعظةً وذكرى: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة هود: ١٢٠)

خامسا: ينبّه المؤلف ذاته إلى ما جاء في القرآن من إنكار لألوهية عيسى ومن تأكيد لولادته من عذراء. وهو ما يجعله مختلفا في ذلك تماما عن روايات الأناجيل المعتمدة، اللهم إلاَّ ما جاء في مثل إنجيل "الإبيونيين" الذي يرفضه المسيحيون. كما أن المؤلف على بيِّنة بالانشقاقات العديدة والمواقف المتباينة في التاريخ المسيحي حول اعتماد نصوص بعينها وإدانة سواها. فهل إذا ما تطابقت رواية قرآنية مع واحدة من سوابقها الدينية الصحيحة يُقال عنها إذن إنها استعارة!

(ويُراجع أيضا ما أثبتناه تعليقا على الحاشية رقم ٩ السابقة). (المترجم)

والأرض،[٢٠] وهى بذلك تعكس التعبير العبْرى yehi < وهو ما يساوى فى العربية "ليكنْ" > المستخدم باطراد فى قصة الخلْق فى الإصحاح الأول من "سفر التكوين". وتوجد أيضا فى آيات أخرى إيحاءات مماثلة بأن ولادة "يسوع" المعجزة من عذراء، مثل الخلْق المعجز للعالم، إنما تمت فحسب بكلمة الله "كن".[٢١]

وبوسعنا أن نبنى من كل هذه الآيات قصةً مترابطةً لميلاد عيسى على نحو ما جاءت فى القرآن. فالله أرسل ملاكا يُشار إليه بكلمة ﴿رُوحَنَا﴾ (سورة مريم: ١٧) < أى روح الله > لكى يبشــر مـريم بولادة ابنهـا. وذلك الابن الذى أراد اللــه أن يُولد يُشـار إليه بأنه ﴿رَحْمَةً مِّنَّا﴾ (سـورة مريم: ٢١)، وبأنــه ﴿كَلِمَةِ اللَّهِ﴾ (سورة آل عمران: ٣٤)[*] وبأنه ﴿كَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ (سورة آل عمران: ٤٥). وكانت ولادة الابن من العذراء على نحو مُعجز بنفخ الله روحا فى أمه، يشار إليه بكلمة ﴿رُوحَنَا﴾ (سورة مريم: ٢١؛ سورة التحريم: ١٢)، وبقول الله ﴿كُن﴾ (سـورة آل عـمـران: ٤٧؛ سـورة مـريم: ٣٥). هذه الرواية المترابطة لميلاد عيسى نجدها فى الآية التالية ﴿.. إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ..﴾ (سورة النسـاء: ١٧١). وفى ضـوء الآيات الأخرى، تفيد هذه الآية أن عيسى، المشار إليه بأنه ﴿كَلِمَةِ اللَّهِ﴾، قد أودعه الله فى مريم على نحو معجز بقوله تعالى "كن" وبنفخه فى مريم روحا يُسمَّى ﴿رُوحَنَا﴾.

هكذا يوجد فى القرآن إنكار لألوهية عيسى على حين يؤكدُ القرآن ولادة عيسى المعجزة من عذراء. ولم يكن هذا الرأى غير مسبوق. إذ يُقال إن بعض الإبيونيين Ebionites[**]، الذين لم يقبلوا الرأى المسيحى الكاثوليكى فى ألوهية المسيح، ظلوا معتقدين أن

(٢٠) سورة يس: ٨١، ٨٢. والإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾.

(٢١) سورة مريم: ٣٥.

(*) ليس فى الآية ٣٤ من سورة آل عمران، كما يشير المؤلف هنا، ما يفيد ذلك. وفى الآية ٣٩ من نفس السورة يجيء التعبير بـ﴿ كَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾ إشارة إلى "يحيى" لا إلى "المسيح"، عليهما السلام. (المترجم)

(**) **الإبيونيون**: اسم لفرق متباينة يهودية ومسيحية من أتباع "إبيون" Ebion، وقد انتشرت على الخصوص فى الشرق المسيحى وظلَّ لها أتباع حتى أواخر القرن الرابع الميلادى. ولهم إنجيل خاص بهم مدوَّن بالآرامية وفيه إنكار لألوهية عيسى واعتباره مجرد بشر رسول متفقا فى ذلك مع ما يجيء فى القرآن الكريم. (المترجم)

"عيسى وُلد من عذراء".[٢٢] وكان هذا أيضا هو رأى تيودوتس البيزنطى Theodotus Byzantium(*)، لأنه سلَّم بأن عيسى، برغم "ولادته من عذراء تبعا لمشيئه الآب"، كان "إنسانا"[٢٣] أو "مجرد إنسان".[٢٤]

(٢٢) Origen, Cont. Cels. v. 61.

(*) تيودوتوس: (فى القرن الثانى الميلادى). أعلن أن المسيح كان إنسانا مسحه "روح القدس" عند تعميده بعد ولادته فأصبح بذلك مسيحاً. وقد أصدر البابا "ڤيكتور" قرارا بحرمانه من الكنيسة. (المترجم)

(٢٣) Hippolytus, Refut. omn. Haer. v11, 35, 2.

(٢٤) Idem, Adv. Haer. Noeti 3.

(٢) التثليث والتجسُّد فى علم الكلام

بعد ظهور الإسلام بقليل، ومع فتح سوريا، اتصل المسلمون بالممثلين الرسميين للمسيحية. ومن هؤلاء تعلَّم المسلمون صيغة التثليث التى أقرَّتها المجامع، وهو التثليث الذى ظهر فيه إلى جانب الله عضوان آخران فى ثالوث إلهى هما: المسيح الأزلى المسمَّى "بالكلمة" "وروح القدس" الأزلى pre-existent Holy Spirit. ويمكن فهم الكيفية التى علِم المسلمون بها المعنى الحقيقى للعقائد المسيحية فى التثليث والتجسُّد من مصدرين كلاهما يرجع إلى القرن الثامن الميلادى. المصدر الأول هو مناظرة متخيَّلة بين مسلم ومسيحى ألَّفها "يحيى الدمشقى" قبل سنة ٧٥٤م؛ والمصدر الثانى هو مناظرة حقيقية بين "مار طيموثاوس" Mar Timothy[*] بطريرك الكنيسة الشرقية السريانية وبين الخليفة "المهدى"، عُقِدت فى سنة ٧٨١م.

فى مناظرة "يحيى الدمشقى" المتخيَّلة بين مسلم ومسيحى، والتى كنا قد رجعنا إليها من قبل،[١] رأينا كيف بَيَّن "المسيحى" "للمسلم" أنه تبعا للاعتقاد المسيحى فإن لفظ "كلمة" الذى يُطلق على المسيح إنما يشير إلى مسيح أزلى pre-existent Christ، ورأينا كيف افترض المسيحى، دون أن يتناقض بذلك مع المسلم، أن لفظ "الكلمة" الذى يُطلق على "عيسى" فى القرآن يشير أيضا إلى مسيح أزلى. ويمكن أن نرى بالمثل، فى المناظرة الحقيقية التى انعقدت بين "مار طيموثاوس" وبين الخليفة "المهدى"، كيف جاهد "طيموثاوس" ليشرح للخليفة أن "الكلمة" التى يوصف بها ابن الله إنما تشير إلى مسيح أزلى، يجب التمييز بينه وبين المسيح المولود.[٢]

فى المناظرة المتخيَّلة عند "يحيى الدمشقى" يسأل المسلمُ المسيحىَ "بماذا تُسمَّى المسيح؟" فيجيبه المسيحى قائلا: إن المسيح هو "كلمة الله". لكن عند الإجابة على سؤال

(*) **طيموثاوس**: من النساطرة السريان. كان جاثليقا من سنة ٧٨٠- ٨٢٣ م، ويُعرف بطيموثاوس الكبير. (المترجم)

(١) انظر فيما سبق ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٢) A. Mingana, Thimothy's Apology For Christianity' pp. 17- 19.

المسيحى للمسلم: "بماذا يُسمَّى المسيح فى كتابك المقدس؟ < أى القرآن > فإن المسيحى يفترض أن المسلم يكون مجبرا على الإجابة بقوله: فى كتابى المقدس < أى فى القرآن > يُسمَّى المسيح روح الله وكلمته".[٣] وهنا يترك المسيحى هذا الجواب يمرُّ دون تعليق. وعلى أية حال، فإننا نلاحظ فى المناظرة الحقيقية بين "طيموثاوس" والخليفة "المهدى" كيف يُخبر "طيموثاوس" الخليفة بأن لفظ "الكلمة" عندما يُطلق على "الابن" فإنه يشير إلى المسيح الأزلى pre-existent؛ وكيف أن الخليفة، عندما يُذكر التثليث فإنه يتحدث عنه فى الحال، تبعًا لصياغة المجامع الكنسية، أى على أنه مكوَّن من "الآب والابن وروح القُدس"[٤] لا على أنه مكوَّن من الله وعيسى ومريم؛ وفق ما ورد فى صياغات القرآن له[*]؛ ونلاحظ كيف يشرع الخليفة، وصياغة المجامع للتثليث فى ذهنه، فى سؤال طيموثاوس قائلا له: "ما الفرق بين "الابن" "والروح" وكيف أن الابن ليس هو الروح ولا الروح هو الابن؟"[٥] هذان المصدران يُقدِّمان لنا فكرة عن الكيفية التى عرف بها أوائل المسلمين شيئا فشيئا ، من خلال اتصالهم بالممثلين الرسميين للمسيحية ، معنى عقيدة التثليث على الحقيقة.[٦] ولستُ أعرف مما هو مسجَّل حاليا كيف وَفقَّ هؤلاء

(٣) John of Damascus, Disputatio (PG96, 1341 C; PG 94, 1586 A);
وانظر: Abucara, Opuscula xxv (PG 97, 1593 B).

(٤) Mingana, Timothy's Apology, p. 22.

(*) ليس فى القرآن صياغات مقرَّرة <هكذا بصيغة الجمع!> لعقيدة التثليث، وكل ما ورد فى هذا الشأن هو بيان ما يعتقده المسيحيون من تأليه لعيسي ولأمه مريم عليهما السلام وبيان براءة عيسي من هذا الاعتقاد. وذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (سورة المائدة:١١٦– ١١٧). (المترجم)

(٥) Ibid, p. 25.

(٦) يحتجُّ كاتب مسلم معاصر هو "مولوى محمد على" Maulavi Muhammed Ali، فى ترجمته لمعانى القرآن" (p. 284, n. 751; p. 244, n. 654; p. 273, n. 723)، بأن الآية القرآنية: ﴿ .. يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ .. ﴾ (سورة المائدة: ١١٦) لا تشير إلى العقيدة =

المسلمون الأوائل بين هذه المعرفة التى اكتسبوها حديثا عن التثليث المسيحى وبين التثليث كما ورد ذكره فى القرآن.[٦]

عن طريق هؤلاء الممثلين الرسميين للمسيحية، يلزم أن يكون المسلمون قد عرفوا أيضا أن العقيدة المسيحية فى التجسُّد، لا تعنى، كما هو مقرَّر فى القرآن، أن المسيح كان إلها كله بل إن طبيعته الإلهية بالأحرى قد تجسَّدت فى بدن إنسانى حتى إن للمسيح طبيعتين: طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية، وعلى ذلك فإنه كان إلها وكان إنسانا معا. على هذا النحو نعرف أيضا، من نفس مناظرة "يحيى الدمشقى" المتخيَّلة، كيف قدَّم المسيحيون مثل هذه المعرفة إلى المسلمين. إذْ من المفترض أن يسأل المسلم: "لو كان المسيح إلها، فكيف كان يأكل ويشرب وينام، وكيف صُلب وكيف مات حقا، وما شابه ذلك؟". لقد كان على المسيحى أن يشرح، فى جوابه على السؤال، العقيدة المسيحية فى التجسُّد، حيث كان المسيح "رجلا كاملا حيًّا وعاقلا على السواء"، على الرغم من أنه كان فى الوقت نفسه أيضا "كلمة الله"، وينتهى المسيحى فى مناظرته للمسلم إلى القول: "لتعلمْ أن للمسيح طبيعتين، غير أنه واحد بالأُقنوم" < أى أن له جوهر واحد >.[٧] وكذلك، فى المناظرة الحقيقية بين "طيموثاوس" والخليفة، يشرح الأول العقيدة المسيحية فى التجسُّد بأنها تعنى أن "لعيسى" "طبيعتين، إحداهما تنتمى إلى الكلمة والأخرى جاءته من مريم".[٨] ونعرف أن المسلمين قد أصبحوا مؤخرًا على دراية

= المسيحية فى التثليث ولكنها بالأحرى تشير إلى الممارسة المسيحية فى عبادة عيسى ومريم واتخاذهما إلهين من دون الله. وربما يفهم من "القرقصانى" (انظر: Anwar, v111, 3) أن بعض المسلمين الذين اتبعوا القرآن فى ذلك ظلوا يعتبرون "عيسى" الشخص الثانى فى الثالوث الإلهى.

ونلاحظ أن هذا القول الذى ينقله المؤلف عن القرقصانى لا يخرج عن مجرد كونه وهما من الأوهام. فعقيدة التوحيد عند جميع من عرض لها من مفكرى الإسلام مباينة تماما لعقيدة التثليث فى أى صورة من صورها، وليس فى العقيدة الإسلامية إلا تقرير لإله واحد ﴿ لم يلد ولم يولد (٣) ولم يكن له كفوا أحد ﴾. ولا نعرف من هم أولئك البعض من المسلمين الذين تابعوا القرآن فى اعتبار عيسى الشخص الثانى فى الثالوث الإلهى، وتقرير القرآن لإلهية عيسى إنما جاء على سبيل الحكاية لحال من انحرف عن دعوة المسيح الأصلية التى هى دعوة توحيد خالص: فالمسيح فى القرآن الكريم ﴿ إن هو إلاَّ عبد ﴾ (الزخرف: ٥٩) أنعم الله عليه وجعله مثلاً لبنى إسرائيل. (المترجم)

(٧) John of Damascus, Disputatio (PG 96, 1345 A, PG. 94, 1589- 1590).

(٨) Mingana, Timothy's Apology, p. 19.

بالاختلافات الحادثة داخل المسيحية نفسها بين "الديوفيزيين" Dyophysites < الملكانية > و"المونوفيزيين" Monophysites < أصحاب الطبيعة الواحدة: اليعاقبة > والنسطوريين Nestorians[(٩)] لكن هذه المعرفة الجديدة التي اكتسبها المسلمون عن المعنى الحقيقي للمذاهب المسيحية في التثليث والتجسُّد لم تُغَيِّر من اتجاههم نحو هذه المذاهب. فإدانة القرآن للتثليث الذي يجمع بين الله وبين عيسى ومريم في الألوهية قد امتدت لتشمل أيضا عقيدة التثليث التي أقَرّتها المجامع فيما يتعلق بألوهية الله والكلمة وروح القُدس. وهكذا عندما أدى التصور المسيحي لثالوث أزلي pre-existent trinity إلى قيام نظرية الصفات الإلهية في الإسلام، فإن أولئك الذين عارضوا تلك النظرية اتهموها على أساس مشابهتها للاعتقاد المسيحي بالتثليث، أي على أساس القول بألوهية الله والكلمة وروح القُدُس.[(١٠)] وبالمثل فإن الحجج القرآنية بأنه ﴿ وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾،[(١١)] وأن المسيح "إن هو إلا عبدٌ لله"،[(١٢)] وأنه ﴿ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾[(١٣)] يكررها الخليفة المهدي[(١٤)] حتى بعد أن علمَ من "طيموثاوس" التصور المسيحي للتجسُّد وبعد أن علم أن لعيسى طبيعتين.

ومع ذلك، فعلى الرغم من المعارضة القرآنية لما يُعتقد أنه التصور المسيحي للتثليث، فإن التصور لهذه العقيدة المسيحية كان مسئولا بالتالي، كما رأينا، عن قيام ما أصبح عقيدتين أساسيتين من عقائد الإسلام، أي عقيدة ثبوت الصفات للذات الإلهية وعقيدة خلق القرآن.

وكذلك كانت المعارضة في المسيحية، من جانب بعض الهراطقة لحقيقة الشخص الثاني والشخص الثالث في الثالوث الإلهي أو أزليتهما، هي التي أدت إلى قيام

(٩) انظر: ابن حزم: "الفصل"، جـ١ ص٤٨- ٤٨؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص١٧٣، ١٧٨.
(١٠) انظر فيما سبق ص ١٨٩ - ١٩٠ .
(١١) سورة مريم: ٩٢.
(١٢) سورة مريم: ٣٠؛ سورة النساء: ١٧٢؛ سورة الزُخرف: ٥٩ .
(١٣) سورة المائدة: ٧٣.
(١٤) Mingana, Timothy's Apology, pp. 78, 80, 81.

معارضة فى الإسلام لحقيقة الصفات الإلهية ولعدم خلق القرآن. وفضلا عن ذلك، فإن ذات الحجج التى أُستخدمت فى المسيحية، سواء لتأييد أو لتفنيد حقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث الإلهى أو أزليتهما هى التى أُستخدمت أيضا فى الإسلام لإثبات أو نفى حقيقة الصفات الإلهية وعدم خلق القرآن. وكذلك أيضا، يمكن أن يكون التصوُر المكتسب حديثا للعقيدة المسيحية فى التجسُّد والموقف المعارض له هو الذى أدى إلى خلافات تتعلَّق بالمشكلة التى اخترنا أن نسميها مشكلة حلول القرآن الأزلى "فى محل" **"inlibration of the pre-existent Koran"** وذلك المحلُّ هو القرآن الموحى.

وكما لاحظنا، فى مشكلة الصفات، على حين أن الإسلام اقتبس من المسيحية تصور وجود أشخاص بالحقيقة، أو أقانيم فى ذات الله تحولَّت إلى صفات فإنه ظلّ يصرُّ على الدوام، معارضا بذلك للمسيحية، على أنها غير الله.(*) وكان هذا هو التمييز الأساسى بين التثليث المسيحى وبين الصفات الإلهية عند المسلمين. ومهما يكن الأمر، فإنه بمرور الوقت، أصبح هذا الفرق بين التثليث المسيحى والصفات الإلهية عند المسلمين غير واضح إلى حد ما. نفهم هذا من عبارات "ابن حزم" الآتية: "وقد قلت لبعضهم < يقصد بعض الأشاعرة > إذا قلتم إن مع الله تعالى خمس عشرة صفة كلها غيره، وكلها لم تزل، فما الذى أنكرتم على النصارى إذ ﴿ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾؟(١٥) فقالوا لى: إنما أنكرنا عليهم إذ جعلوا معه شيئين فقط ولم يجعلوا معه أكثر، ولقد قال لى بعضهم اسم الله تعالى وهو قولنا "الله" عبارة تقع على ذات البارى بجميع صفاته، لا على ذاته دون صفاته".(١٦)

(*) فى هذا الكلام عدم تمييز بين الإسلام، بما هو دين له عقائدة الثابتة فى نصوص القرآن الكريم وبين آراء الفرق الدينية الإسلامية على كثرتها وتباين مواقفها. ونحن لا نوافق على إطلاق لفظ الإسلام هكذا على سبيل التعميم حيث كان يُقصد به الإشارة إلى الفكر الإسلامى بتعيناته المختلفة فى التاريخ؛ وحتى ما يبديه المؤلف هنا من استدراك يُميِّز فيه بين التثليث المسيحى وبين ما يعتبره مناظرا له أو صورة متحولَّة من صوره فيما عُرِف بالصفات الإلهية عند المسلمين، وذلك فى قوله: إن المسلمين لم يعتبروا الصفات هى الله، على حين يعتبر المسيحيون الصفات الإلهية متوحِّدة فى الذات، فإنه مردود عليه أيضا: إذْ وجد كذلك من رجال الفرق الإسلامية – فيما هو معلوم – منْ قال بأن الصفات هى عين الذات. (المترجم)

(١٥) مقتبس من الآية ٧٣ من سورة المائدة.

(١٦) ابن حزم: "الفِصَل"، جـ٤ ص٢٠٧.

من هــذه الإجابات لأتبــا ع المذهب الأشعــرى يمكن أن نفـهم أنه قد وجد على نحو ما فى داخل هذه الجماعة السلفية بعض مَنْ نسى أن المعارضة الأصلية لنظرية التثليث المسيحية إنما كانت على أساس إطلاقها لفظ "الله" على الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث. وواضح تماما من هذه المعارضة الأساسية، أنهم كانوا يرغبون فى إطلاق لفظ "الله" – بما هو تسميه عامة – "لله" ولصفاته. وليس هذا غير تبنٍ للرأى المسيحى القائل بأنه يجب استخدام لفظ "الله" بما هو تسمية عامة "للآب" وللشخصين الآخـرين < فى الثالوث، أى: "الابـن" و"روح القـدس">، مع أن هـؤلاء الأشاعـرة، فيما أتصورَّ، كانوا سيظلون ممتنعين عن تسمية كل صفة من الصفات الإلهية على حدة بأنها هى الله. والتأكيد على أن لفظ "الله" لا ينبغى إطلاقه على الذات وحدها دون الصفات، والقول بأن الفرق بين اعتقادهم واعتقاد المسيحيين هو فى كون الصفات الإسلامية أكثر عددا من الأشخاص الثلاثة عند المسيحيين يبيِّن أن صفاتهم < أى المسلمين > تفترض أن لها فى كل الجوانب الأخرى طابع الأقانيم.

يمكن ملاحظة أن هذا الاعتراضَ الإسلامى على التقييد المسيحى للأشخاص التى تُسمَّى صفات، بثلاثة فقط يجيب عليه "إلياس النصيبينى" **Elias of Nisibis**، بالتمييز بين الألفاظ الثلاثة التى يوصف بها أشخاص الثالوث وبين كل الألفاظ الأخرى التى تُحْمل على الله. فالألفاظ التى يوصف بها أشخاص الثالوث، هى فيما يقول "خواص" **properties** تتعلَّق بذات الخالق، التى لا يشاركه فيها غيره"، على حين أن كل الألفاظ الأخرى مثل "خالق" و"رحيم" و"قوى" هى أوصاف لفعل من الأفعال. (١٧)

بجانب هذه التأثيرات المسيحية على الفِرق المختلفة التى يُنظر إليها على أنها تنتمى على وجه العموم إلى جماعة المسلمين، كانت هناك تأثيرات مسيحية أوسع على بعض

(١٧) انظر: Horst, Des Metropoliten Elias von Nisibis, Buch von Beweis: der warheit des Glaubens, p. 4.؛ واللفظان العربيان: "خواص" و"أشخاص"، المقتبسان فى الحاشية رقم١ يترجمها "هورست" إلى الألمانية بـ "Attributen" و"personen"، وينبغى أن يترجما إلى الإنجليزية، على نحو أكثر دقة بـ "Peroperties" و"individuals". وللوقوف على التمييز الذى يبيِّنه "إلياس" هنا، انظر فيما يلى ص ٤٧٨ .

الفرق التى كانت نسبتها إلى الجماعة الإسلامية بالفعل مسألة فيها نظر.(١٨) (*) ومثلما وجد الاعتقاد المسيحى بين هذه الفرق بمسيح أزلى خُلق العالم من خلاله وهو الذى تجسَّد فى "عيسى" الذى سيرجع إلى العالم مرة ثانية، ظهر هنالك الاعتقاد بأن "الله خلق" محمدا"،(١٩) ومن الواضح أنه "محمد" الأزلى، وأنه هو الذى خلق العالم

(١٨) البغدادى: "الفَرق بين الفرق" ، ص ٢٢٠ وما بعدها .

(*) يُخَصِّص "البغدادى" فى كتابه "الفَرق بين الفرق" بابا من بين أبواب كتابه الخمسة هو الباب الرابع وعنوانه: "فى بيان الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه"! يعرض فيه لفرق غالية تبلغ فى جملتها عشرين فرقة رئيسية ويتتبع آراءها بالعرض والتفنيد. (من ص٢٢٠- ٢٩٩). ولقد بلغ الفكر الإسلامى من الرحابة والاتساع إلى حد وُجدت معه مواقف، يشير "البغدادى" إلى أمثالها، بقوله: "إن بعض الناس زعم أن اسم ملَّة الإسلام واقع على كل مقرّ بنوة محمد صلى الله عليه وسلم وأن كل ما جاء به حق كائنًا قوله بعد ذلك ما كان. وهذا اختيار الكعبى فى مقالته. وزعمت الكرَّامية أن اسم الإسلام واقع على كل من قال "لا إله إلا الله محمد رسول الله" سواء أخلص فى ذلك أو اعتقد خلافه.. وقال بعض فقهاء أهل الحديث: اسم أمّة الإسلام واقع على كل من اعتقد وجوب الصلوات الخمس إلى الكعبة. **وهذا غير صحيح** لأن أكثر المرتدين الذين ارتدوا بإسقاط الزكاة فى عهد الصحابة كانوا يرون وجوب الصلاة إلى الكعبة وإنما ارتدوا بإسقاط وجوب الزكاة".

ورأى البغدادى فى هذا يظهر فى قوله: "والصحيح عندنا أن اسم ملَّة الإسلام واقع على كل من أقرَّ بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وأنه عادل حكيم مع نفى التشبيه والتعطيل عنه وأقرَّ مع ذلك بنبوة جميع أنبيائه وبصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى الكافة وتأييد شريعته وبوجوب الصلوات الخمس إلى الكعبة وبوجوب الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت على الجُملة. فكل من أقرَّ بذلك فهو داخل فى ملَّة الإسلام. وينظر فيه بعد ذلك، فإن لم يخلط إيمانه ببدعة شنعاء تؤدى إلى الكفر فهو الموحِّد السُّنى. وإن ضمَّ إلى ذلك بدعة شنعاء نُظر فإن كان على بدعة الباطنية أو البيانية أو المغيرية أو المنصورية أو الجناحية أو السبابية أو الخطابية من الرافضة، أو كان على دين الحلولية أو دين أصحاب التناسخ أو على دين الميمونية أو اليزيدية من الخوارج أو على دين الحايطية أو الحمارية من القدرية أو كان ممَّن يُحرِّم شيئا مما نصَّ القرآن على إباحته باسمه أو أباح ما حرَّم القرآن باسمه فليس هو من جملة أمَّة الإسلام. وإنْ كانت بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الإمامية أو من جنس بدع أكثر الخوارج أو من جنس بدع المعتزلة أو من جنس بدع النجَّارية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسِّمة من الأمة كان من جملة أمة الإسلام فى بعض الأحكام... ويخرج فى بعض الأحكام عن حكم أمة الإسلام.. والفرق المنتسبة إلى الإسلام فى الظاهر مع خروجها عن جملة الأمة عشرون فرقة هذه ترجمتها: سبابية وبيانيَّة وحربيَّة ومغيريَّة ومنصوريَّة وجناحيَّة وحايطيَّة وحماريَّة ومقنَّعيَّة ورزاميَّة ويزيدية وميمونية وباطنية وحلاجية وعذاقرية وأصحاب إباحة". (ص٢٢٠- ٢٢٣)

(١٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص٢٣٨.

وليس الله".[20] وهو ما كان يعني بوضوح أنه هو الذى خلق العالم مباشرة، وأن الله قد تجسَّد فى محمد كما تجسَّد فى علي وفاطمة والحسن والحسين،[21] وأن عليًا، الذى يُقارَن مقتله بصلب عيسى، سوف يرجع.[22]

وثمة نوع آخر من تسرّب التأثير المسيحى، غير مؤثر فى أى من المعتقدات الإسلامية لكنه مؤثر فى التصوّر الإسلامي لميلاد عيسى، نجده فيما ورد فى تعاليم تلميذين "للنظّام" هما: "ابن حائط" و"الحدْثى"،[23] وكلاهما توفى فى أواخر القرن التاسع الميلادى. وكما رأينا، فإن الآيات القرآنية التى تقرِّر أن "المسيح" كلمة الله (سورة آل عمران: ٣٠، ٤٥؛ وسورة النساء: ١٧١) تعنى أن عيسى وُلِد ولادة معجزة بكلمة "كن" التى نطق الله بها، [24] وعلى حين نعلم أن المسلمين قد أصبحوا بالتالى على دراية بالاستخدام المسيحى للفظ "الكلمة" بمعنى المسيح الأزلى وأنهم **قبلوا ذلك**

(٢٠) المصدر السابق، نفس الموضع. وهذا الرأى ينسبه "البغدادى" إلى فرقة غالية من فرق الشيعة، فيقول: "وأما المفوِّضة من الرافضة فقد زعموا أن الله تعالى خلق محمدا ثم فوَّض إليه تدبير العالم فهو الذى خلق العالم دون الله تعالى ثم فوَّض محمد تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب فهو المدبِّر الثالث. وهذه الفرقة شر من المجوس الذين زعموا أن الإله خلق الشيطان ثم إن الشيطان خلق الشرور. وشر من النصارى الذين سمَّوا عيسى عليه السلام مدبِّرا ثانيا. فمن عدَّ مفوِّضة الرافضة من فرق الإسلام فهو بمنزلة من عدَّ المجوس والنصارى من فرق الإسلام". ("الفَرق بين الفِرق"، ص٢٣٨) . (المترجم)

(٢١) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص٢٣٩؛ وانظر: الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٣٥.

وينسب "البغدادى" هذا الرأى إلى فرقة الشريعية، أتباع رجل كان يُعرف بالشريعى من فرق الشيعة الغالية؛ فيقول "البغدادى" عن الفرقة وصاحبها: "وهو الذى زعم أن الله تعالى حلَّ فى خمسة أشخاص وهم النبى وعليّ وفاطمة والحسن والحسين، وزعموا أن هؤلاء الخمسة آلهة". (المترجم)

(٢٢) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص٢٢٣– ٢٢٤. وللوقوف على تاريخ هذا الرأى، انظر: J. Friedlander, "The Hetrodoxies of the shiites in the presentation of Ibn Hazm", JAOS, 29; 23- 28 (1908) . وهذا الرأى ينسبه "البغدادى" و"الشهرستانى" إلى "عبد الله بن سبأ" وأتباعه من السبأية ("الفَرق بين الفِرق"، ص٢٢٣– ٢٢٤ وما بعدها، و"الملل والنحل"، ص١٢٢– ١٣٧ وما بعدها)، كما ينسبانه إلى فرق أخرى غالية من فرق الشيعة. (المترجم)

(٢٣) يأتى الحديث عن هاتين الشخصيتين عند دراسة المعتزلة عموما ""الفصَل"، جـ٤ ص١٩٧ (وانظر ص١٩٢، "الملل والنحل"، ص٤٢). وعلى أية حال فإن "ابن حزم" فى "الفصل"، جـ٢ ص١١٢، يُدرج أتباع "ابن حائط" ضمن أولئك الذين يُنظر إليهم عموما على أنهم لا ينتسبون إلى الإسلام. وفى كتاب "الفَرق بين الفِرق" (ص٢٦٠) يتم تناولهم بالمثل ضمن الفرق التى لا تنتسب إلى الإسلام وليست منه.

(٢٤) انظر فيما سبق، ص ٤٢٨ – ٤٢٩ .

الاستعمال(*) ، فإننا لا نعرف كم من التعاليم المسيحية قبلوها عن الكلمة والمسيح الأزلى. لكنهم، كما يُروى عن هذين – "ابن حائط" و"الحدْثى" – قد قبلوا عديداً من التعاليم المسيحية عن الكلمة.

أولا، فيما يتعلق "بابن حائط" و"الحدْثى"، يُروى أنهما كانا يعتقدان أن للعالم خالقين، أحدهما "الله" والثانى "كلمة الله"، المسيح عيسى بن مريم، الذى خُلق العالم بواسطته.(٢٥) ويعنى هذا بوضوح أنهما أخذا عبارة "يوحنا" عن الكلمة "كل شىء به كان"(٢٦) وطبّقاها على "المسيح، عيسى ابن مريم"، الذى يقول عنه القرآن إنه "كلمة الله"، وهكذا يفسِّران لفظ "الكلمة" فى هذه الآية القرآنية بالمعنى المسيحى لمسيح أزلى خُلق العالمُ بواسطته. هكذا كان هنالك خالقان: ومن هذين الخالقيْن، يوصف "الله" بأنه "**قديم**" وتوصف "الكلمة" بأنها "**حادثة**"، (٢٧) أو "**محدثة**"(**) (٢٨) أو بأنها "**مخلوقة**".(٢٩) وإنى اعتبر هذا انعكاسا للعقيدة المسيحية فى أنه، على حين أن "الله" و"الكلمة" قديمان معا، co-eternal، فهناك أيضًا فارق بينهما، لكون الله غير حادث ungenerated (αγεννητος) والكلمة حادثة generated (γεννητος) ، أو بالأحرى حادثة حدوثا أزليا eternally generated(٣٠). ووصف الكلمة فى العبارات المقتبسة بأنها "حادثة"

(*) فى كلام المؤلف هنا عن قبول المسلمين للاستخدام المسيحى "للكلمة" بمعنى المسيح الأزلى تعميم غير دقيق. فغالبية مفكرى الإسلام، ما عدا بعض أتباع الفرق الغالية التى أشار إليها "البغدادى" من قبل، لم يقبلوا ذلك، وما كان بوسعهم القبول، وهم يتمثلون بالطبع صورة "المسيح" فى القرآن الكريم وولادته المعجزة، ولم يغب عنهم الدلالة الواضحة لقوله تعالى: ﴿ إنَّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمَّ قال له كن فيكون ﴾ (سورة آل عمران: ٥٩)، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة فى ذات المعنى. (المترجم)

(٢٥) ابن حزم: "الفصل"، جـ٤ ص١٩٧. وفى كتاب "الفرق بين الفرق"، ص٢٦٠، وفى كتاب "الملل والنحل"، ص٤٢، يُحذف تعبير "كلمة الله" ويرد عند الأول مجرد تعبير "عيسى ابن مريم" وعند الأخير مجرد كلمة "المسيح".

(٢٦) إنجيل "يوحنا"، الاصحاح الأول: ٣.

(٢٧) ابن حزم: "الفصل"، جـ٤ ص١٩٧.

(**) الحدوث هنا بمعنى الصدور عن علّة لا بمعنى الحدوث الزمانى. (المترجم)

(٢٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٢.

(٢٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص٢٦٠.

(٣٠) انظر .The philosophy of the Church Fathers, 1, p. 339

أو "مخلوقة" لا ينبغى أنه يؤخذ حرفيا على أنه يعكس التصور الآريوسى Arian للشخص الثانى فى الثالوث؛ وإنمـا، فيمـا اعتقـد ، يجب أن يؤخذ بمعنى أنها حادثة منذ الأزل أو مـخلوقـة منذ الأزل ومن ثمَّ يـعكس الرأى الأرثوذكسى المسـيحى عن "حدوث أزلى". وبالفعل، نجد "الشـهرستانى"، فى موضع من كتـابه "الملل والنحل"، كنا قد أشرنا إليه من قبل"،[٣١] يصف "الكلمة" بأنها "حادثة"، وفى موضع آخر يصفها بأنها "قديمة"،[٣٢] وهو ما يمكن أن يُعدَّ دلالة على أن لفظ "حادث" يعنى حادثا منذ الأزل.

ثانيـا، إنهـمـا (أى "ابن حـائط" والحـدثى") لم يُعطيـا فـحـسب للفظ "الكلمـة"، المستخدمة فى القرآن إشارة إلى عيسى ، المعنى المسيحى لمسيح أزلى خالقٍ ، بل قبلا أيضا العقيدة المسحية فى التجسُّد تفسيراً لميلاد عيسى. وكان "ابن حائط"، فيما يروى، يعتقد ، ووافقه فى اعتقاده "الحدّثى" بدون شك، "أن المسيح تدرَّع بالجسد الجسمانى وهو الكلمة القديمة المتجسّدة كما قالت النصارى".[٣٣] وما تعنيه هذه العبارة ، بعيداً عن وصف القرآن لميلاد عيسى بواسطة الكلمـة "كن"[٣٤]، هـو أن "ابن حائط" و"الحدْثى" قد تبنَّيا العقيدة المسيحية فى التجسّد كما عَبَّر عنها "إنجيل يوحنا" بقوله : "والكلمة صـار جسدا" (الإصحـاح الأول: ١٤) . ويستخدم "آباء الكنيسة" تعبير "تدرَّع بالجسد" تمثيلا لتصوراتهم العديدة للتجسُّد ، سواء أكانت "ملكانية" Dyophysite أو يعقوبيَّة عند أصحاب الطبيعة الواحدة Monophysite أو نسطورية Nestorian[٣٥] ويُعلِّق "البغدادى" على التعليل اللاهوتى لشخص المسيح Christology عند "ابن حـائط" و"الحدْثى" بقوله: "وزعما أن المسيح ابن الله على معنى التبنِّى ، دون الولادة ."[٣٦] ولو صحَّ تأويل "البغدادى"

(٣١) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧ ورقم ٢٨ .

(٣٢) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٤٢ . والحقيقة أن الشهرستانى هنا كان مجرد ناقل "للفظ" المستخدم عند "ابن حائط" و"الحدثى" فهو ليس واضعا له ولامحبذا لاستخدامه . نعرف هذا من قوله بدقة " وزعم أحمد بن حائط أن المسيح تدرّع بالجسد الجسمانى، وهو الكلمة القديمة المتجسِّدة كما قالت النصارى". (المترجم)

(٣٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٤) انظر ما سبق .

(٣٥) انظر: The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 168 - 169.

(٣٦) البغدادى: "الفرْق بين الفرق"، ص ٢٦٠؛ وانظر حاشية Halkin فى ترجمته على ص٩٩ (الحاشية رقم٥) .

هذا لرأيهما، لكان معناه النزول على رأي القرآن حينئذ ، الذى يُنكر كون عيسى ابنا لله بالولادة،[٣٧] ولقد زعما أن الاعتقاد الصحيح في عيسى لم يكن رأى الملكانيين ولا رأى اليعاقبة (أصحاب الطبيعة الواحدة) وإنما كان بالأحرى رأى النساطرة، كما عبَّر عنه رائدهم تيودور Thedore of Mopsuestia[*] الذى كان يزعم أن عيسى الإنسان نظرا لاتحاده بكلمة الله أو بالمسيح الأزلى ، الذى هو الابن الحقيقي لله، قد استحق أن يُسمَّى ابن الله بالتبنِّي.[٣٨] ويروى "البغدادى" أيضًا أن "ابن حائط" و"الحدْثى" أكَّدا أن المسيح [الأزلى] (أى الكلمة) تدرَّع جسدا وكان قبل التدرُّع عقلا intellect".[٣٩]

---

(٣٧) انظر فيما سبق ص ٤٢٤ – ٤٢٦ .

(*) تيودور: (٣٥٠ ؟ – ٤٢٨؟م) . لاهوتى مسيحى يونانى من مدرسة أنطاكية ، وهو تلميذ لديودورس الطرسوسى. نُصِّب أسقفا عام ٣٨٢. مؤلف لعدد من الشروح على أسفار "الكتاب المقدَّس" واستخدم مناهج نقدية وفيلولوجية وتاريخية ونبذ التأويل المجازى عند الإسكندرانيين. أُدينت تعاليمه عن التجسد فى مجمع أفسيوس عام ٤٣١ ومجمع القسطنطينية عام ٥٥٣ . أظهرت بعض أعماله المكتشفة حديثا فى السريانية أنه لم يحاكم بعدالة. (المترجم)

(٣٨) انظر: Theodorus Mopsuestenas in Ep. ad Galatas, 4 : 5 وأيضا فى : Ep. ad colossenes 1:13 (ed. H.B. Swete 1, p. 63, 102 - p. 64, 1.6; p. 260, 11. 4 - 6, lxxxi).

(٣٩) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق" ، ص٢٦١. ولفظ "عقل" هنا يشير بغاية الوضوح إلى لفظ "لوجوس" Logos، الذى عُرف به المسيح الأزلى فى اليونانية. وهذه الترجمة غير المعتادة لكلمة "لوجوس" اليونانية إلى كلمة "عقل" العربية نجدها فى سياق آخر من كتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" De placitis Philosophorum 1,3, 18, p. 285a, 11. 3, 8.
(وانظر الترجمة العربية للكتاب ، ص١٠٢) .

(٣) التثليث بين الكندى الفيلسوف ويحيى بن عدىّ

كانت أسبق المجادلات بين المسلمين والمسيحيين فى لقاءاتهم الأولى تشتمل على مجرد التقاذف بآيات الكتاب المقدّس من ناحية وآيات القرآن من ناحية أخرى وعلى تبادل الاتهامات. وكان المسلمون، وهم يستخدمون لفظ "الْمُشْرِكِينَ" الوارد فى القرآن للذى يشرك مع الله إلها آخر (سورة البقرة: ١٠٥) (*) ويتمثلون كذلك التحذير القرآنى < الوارد فى وصية لقمان إلى ابنه >: ﴿ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (سورة لقمان:١٣) ، وكذلك الآية القرآنية التى جاء فيها إن النصارى: "إنما يشركون مع الله إلها آخر باعتقادهم أن ﴿ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ﴾ (سورة التوبة: ٣٠-٣١)، يصفون المسيحيين بأنهم "مشركون" (ἑταιριασταί).[١] وردّ عليهم المسيحيون بأن المسلمين "مفسدون" (κόπται) للعقيدة ،إذ يجعلون الذات الإلهية مبتورة، محتجين عليهم بأنه طالما يوصف المسيح فى القرآن بأنه كلمة الله فهو إذن غير منفصل عن الله وهو إله، وبالتالى فإن المسلمين بإنكارهم أنه الله إنما يبترون الذات الإلهية.[٢]

هكذا كان جدل المسلمين والمسيحيين حول العقائد المسيحية ، منذ بداية القرن الثامن الميلادى، على نحو ما أورده "يحيى الدمشقى".

(*) إحالة المؤلف إلى الآية القرآنية هنا لم تكن دقيقة <إذ أحال إلى الآية ٩٩> ، وقد ورد اللفظ : "المشركون" فى سورة البقرة فى الآيات ١٠٥ ، ١٣٥، ٢٢١، وورد كذلك فى مواضع أخرى من القرآن الكريم فى سور الأنعام والتوبة ويوسف والنحل والصفّ . (المترجم)

(١) .John of Damascus, De Haeresibus 101 (PG 94, 768B) وحول الاستخدام القرآنى للفظ "مُشرك" بمعنى الذى يقول "بتعدد الآلهة" Polytheist ، قارن الوصف الذى يورده الرَّبانيون rabbinic فى العبارات الآتية "إنَّ منْ يشرك (ha- meshattef) مع اسم الله شيئا آخر سوف يُقتلعُ من العالم" (san- hedrin 632) . ولا تقول الآية الثامنة من الإصحاح الثانى والثلاثون فى "سفر الخروج" هذا إلهك" ، بل "هذه آلهتك"، لأنهم أشركوا معه العجل وقالوا : "الله والعجل قد خلّصونا" (Exodus Rabbah 43, 3) .

(٢) De Haeresibus (768 B - D) .

لكن عندما تعلَّم الإسلام (*) من المسيحيين فن الحجاج، وخضع للمسيحيين إلى حد ما في أثناء المحاجة بإقراره بوجود صفات قديمة قائمة بذات الله، والتى كانت مثل الشخص الثانى والثالث فى الثالوث فيما عدا أنه لا يطلق عليها اسم الله، فإن المناظرة بين المسلمين والمسيحيين أخذت طابعًا مختلفًا . وبدلا من أن يقذف المسلمون المسيحيين بالنعت "مشركين" الوارد فى القرآن، بدأوا يبررون استخدام ذلك النعت بمحاولة إظهار كيف أن الاعتقاد بثلاثة أشخاص ، يتصوَّر كل منهم على أنه إله، لا يتفق مع التصور القاطع للوحدانية، التى لا يقلُّ اعتراف المسيحيين بها عن اعتراف المسلمين. وبدأ المسيحيون، من جانبهم ، يشرحون، باستخدام بعض المماثلات analogies المستعارة من "آباء الكنيسة:"، كيف يمكن الحديث عن الأشخاص الثلاثة فى الثالوث ، وكل منهم يُسمَّى إلها، على اعتبار أنهم إله واحد. وإن أسبق الأمثلة على هذا التحوُّل الجديد فى طريقة المناظرة بين المسلمين والمسيحيين نجده فى المناظرة التى انعقدت بين البطريرك "طيموثاوس"والخليفة المهدى فى النصف الأخير من القرن الثامن الميلادى.

حقا كانت لاتزال تُقْتَبسُ آياتٌ من الكتاب المقدَّس ومن القرآن، وكانت الآياتُ لاتزال هى العوامل الحاسمة فى الاتجاهات الخاصة للمتناظرين. لكن هناك فى المناظرة محاولات تتم على أساس من الاستدلال المنطقى. لقد كان الخليفة شغوفًا بالفعل لأن يعرف كيف أمكن للمسيحيين التوفيق بين التثليث والوحدانية.(٣) ويحاول البطريرك أن يشرح إمكانية التوفيق بين هذين الاعتقادين من خلال مماثلات من قبيل :إن ملكًا من الملوك، لأن كلامه وروحه لا ينفصلان عنه ، يكون "ملكا واحدا بكلامه هو وبروحه هو ولا يكون ثلاثة ملوك". وإن ذلك مثل الشمس، التى هى أيضا ، بسبب ضوئها وحرارتها اللتين لا تنفصلان عنها، لاتُسَمَّى بضوئها وبحرارتها شموسا ثلاث، لكن تُسمَّى شمسا واحدة".(٤) كل هذه المماثلات تعكس منهج "آباء الكنيسة" فى شرح موضوع النزاع، أى مع أن التمييز بين أشخاص الثالوث هو تمييز حقيقى وليس ظاهريا، فإن الذات الإلهية

(*) استخدام المؤلف فى هذا الموضع لفظ "الإسلام" بدلا من "المسلمين" يحجب الفارق الأساسى بين الدين الإلهى المنزل فى ذاته وبين صور تناوله المتباينة فى التاريخ عند جماعات المسلمين .(المترجم)

(٣) Mingana, Thimothy's Apology, p. 22.

(٤) Ibid. وانظر مماثلات من هذا القبيل فى : The philosophy of The church Fathers, 1, pp. 359 - 361 وكذلك : Abucara, Mimar 111, 22.

هى مع ذلك واحدة، وهذا على أساس أن وحدانية الله هى وحدانية من نوع خاص، وحدانية من شأنها أن تسمح فى داخلها بتمييز بين أجزاء غير منفصلة منذ الأزل بعضها عن بعض.(٥)

وعندما أصبحت الفلسفة فى عهد المأمون (٨١٣ - ٨٣٣م) نسقًا خاصًا بين المسلمين، مستقلا عن علم الكلام ، بدأت المناظرة بين المسلمين والمسيحيين حول مشكلة التثليث تأخذ وجهة أحدث. فالمسلمون، وقد ارتفعوا فى ذلك الوقت بمشكلاتهم الخاصة فى الصفات الإلهية لتصبح مشكلة منطقية حول الكليات **universlas** والحَمْل **predica-tion** ، بدأوا يطبقون نفس منهج الاستدلال المنطقى فى حجاجهم ضد التثليث،(٦) مُدَعِّمين مجادلاتهم باقتباسات من كتابات "أرسطو" المنطقية . ووجد المسيحيون أنفسهم مضطرين إلى استخدام نفس المنهج فى دفاعهم عن العقيدة التى تُهاجَم. وهكذا ظهر نمط جديد من المناظرة بين المسلمين والمسيحيين فى القرن التاسع. وكان الممثل الرئيسى لهذا النمط الجديد للجانب المسيحى هو "يحيى بن عَدِىّ" (+٩٧٤م). إن حجج الكندى ضد التثليث تُعرف فحسب من كتاب تعهَّد فيه "يحيى بن عَدِىّ" بنقضها . وعلى ذلك فسوف نبدأ هنا بتحليل حجج "الكندى" التى أوردها "ابن عَدِىّ" ثم نشرع فى تحليل دحض هذه الحجج عند "ابن عدىّ" ، والذى سوف نضمِّنه كذلك تحليلا لدحض بعض الحجج الإسلامية الأخرى، التى توجد فى أعمال أخرى "ليحيى بن عدِىّ".(٧)

(٥) انظر : The Philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 311 ff.

(٦) انظر فيما سبق ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٧) للوقوف على أكمل عرض لبيان أعمال "يحيى بن عدى" انظر:
G.Graf, Geschichte der Christlichen arabischen literatur, 11, (1947), pp. 233 - 249.

وأعمال "يحيى بن عَدِىّ" المشار إليها فى هذا القسم هى كما يلى:

١ - Defense " دفاع عن مذهب التوحيد ضد اعتراضات الكندى" : النص العربى مع ترجمة فرنسية لـ A. Périer فى Revue de l'Orient chrétien, 22 : 3 21(1920 - 21) وكذلك ترجمة فرنسية منقَّحة فى : Petits, pp. 118 - 128.

٢ - Unity (التوحيد) . انظر: A. Perier, Yahya ben ᶜAdi : un philosophe arabe chretien du xe siécle (1920), pp. 122 - 150.

٣ - Trinity (التثليث) ، انظر: Ibid., 150 - 191

٤ - Petits = Petits Traités Apologetiques des Yahya ben ‘Adi by A. Périer (1920), (بالعربية والفرنسية).

إن "الكندى"، وهو يتوقَّف عند الترجمة العربية للصيغة الكابَّادوكيانية Cappado-cian للتثليث يفتتح نقاشه بعبارة تقول: "إن كل طوائف المسيحيين يعترفون أن **الأقانيم** الثلاثة (υποστασεις و **hypostases**) هى **جوهر** (ονσια و **substance**) واحد."[8] ويشير تعبير "كل طوائف المسيحيين"، فيما يمكن ملاحظته، إلى **الملكانيين والنساطرة واليعاقبة**، وكلهم كانوا معروفين لدى المسلمين باعتبارهم مخلصين لعقيدة التثليث، وهو لا يشمل المقدونيين **Macedonians** [*] ولا **السابليانيين sabellians** ولا **الأريوسيين Arians** والذين كانوا معروفين لديهم باعتبارهم غير مخلصين لعقيدة التثليث.[9]

يثير الكندى اعتراضا ، على العقيدة المسيحية فى التثليث كما صيغت على هذا النحو، مؤداه أن التثليث يتضمَّن تركيبا وما هو مركَّب لا يمكن أن يكون قديمًا . ولديه على هذا الاعتراض ثلاث حجج :

فأولا، وهو يتمثَّل بوضوح عبارة مثل التى أوردها "يحيى الدمشقى"، أى أن كل أقنوم (υποστασις) هو واحد (ατομον) **individual**[10] وأن الأقانيم تختلف فيما بينها بخواص **properties** (ιδιοτητες) أو خصائص **Characteristics** (χαρακ τηριστι-κα)،[11] يقول "الكندى": "إنهم يعنون بالأقانيم **الأشخاص** ويعنون بالجوهر الواحد ذلك الذى [فى] كل أقنوم من الأقانيم يوجد مع خاصة تخصه".[12] ثم يستمر قائلا:

(٨) Defense, p. 4, 1. 10. ، وهنا تستخدم كلمة "جوهر" substance بمعنى "ذات" essence (انظر فيما سبق ص ٢١١ الحاشية ١٠٥).

(*) **المقدونيون**: هم أتباع "مقدونيوس" Macedonius ، الذى كان بطريركا على القسطنطينية فى القرن الرابع الميلادى، وقد تمَّ فى مجمع القسطنطينية عام ٣٨١ طرده ولعنه لقوله إن "روح القدس" ليس بإله وإنما هو مُحْدَث مخلوق، وبتوجيه من "طيموثاوس" بطريرك الإسكندرية أثبت المجتمعون أن " الآب والابن وروح القُدس ثلاثة أقانيم، وثلاثة وجوه، وثلاث خواص، وحدية فى تثليث، وتثليث فى وحدية ، كيان واحد فى ثلاثة أقانيم" . (المترجم)

(٩) انظر فيما يلى ص ٤٦٤ .

(١٠) Dialect, 43 (PG 94 , 613 B).

(١١) De Fide Orthodoxa 1, 8 (PG 94, 824B). ، وانظر فيما سبق ص ٢١٨ – ٢١٩.

(١٢) Defense, p. 4, 11. 11- 12 .

"وإذن، فإن فكرة الجوهر توجـــد فى كل واحد من الأقانيم ولها فى كل أقنوم نفس المعنى، ولكل أقنوم من الأقانيم خاصة قديمة معه، وتختلف فى كل أقنوم منها عن بقية الأقانيم . ويترتّب على ذلك أن يكون كل أقنوم مركبا إذن، من جوهر ، مشترك فيها جميعا، ومركبا من خاصة تخص كل أقنوم من الأقانيم . لكن ما هو مركَّب، فإنما يكون مركَّبا لعلَّة ، ولا يمكن أن يكون معلولُ علةٍ قديما، ويلزم على ذلك إذن أنه لا الآب قديم ولا الابن قديم ولا روح القدس قديم. وعلى ذلك فإن الأشياء التى يُفترض قدمها ليست قديمة، وهذا أيضًا هو أكثر شيء محال".(١٣)

يعترض "يحيى بن عَدىّ" فى رَدِّه لأدلة "الكندى" بأن الأقانيم تتألف من أجزاء؛ وهكذا كان ، شأن كل أولئك المسيحيين الأرثوذكس الذين آمنوا بحقيقة الأقانيم الثلاثة كلها، يعتبر وحدانية الله وحدانيةً نسبيَّة relative unity (١٤) ومع ذلك ، فإنه يزعم أن الأقانيم الثلاثة من الممكن أن تكون أزلية ؛ لأنه يحتجّ، بأن ما هو مُركَّب من أجزاء وكان موجوداً من قبل وجوداً منفصلاً هو فحسب الذى لا يمكن أن يكون أزليًا، كما أنه ليس هناك من سبب يوجب ألاّ يكون الشيء مركَّبًا أزلا من أجزاء لم توجد أبدًا وجوداً منفصلاً. وهنا نقتبس عبارة "يحيى بن عَدِىّ" التى يقول فيها: "إنْ كنت تقصدُ بلفظ "مُرَكَّب" ما هو ناتج عن فعل من أفعال التركيب، فإن هذا ، بحق ديانتى ، هو شيء معلول ومخلوق وليس قديما، وسوف ينطبق استدلالك عليه كما سوف ينطبق على أية حالة مماثلة. ومهما يكن الأمر، فإن المسيحيين لا يوافقونك على أن "الآب" و"الابن" و"روح القدس" قد وجدوا نتيجة لتركيب الجوهر مع خواصه، لأن كل ما يقولونه فحسب هو أن الجوهر يتصف بكل واحد من هذه **الصفات** الثلاث، وأن هذه الصفات قديمة، ودون أن تكون حاصلة فيه – أى الجوهر – بعد أن لم تكن".(١٥) مثل هذا النوع من المحاجة، فيما يمكن ملاحظته بالمناسبة، يستعمله "الغزالى" فى جوابه على اعتراض مماثل ضد وجود صفات قديمة قائمة بذات الله. هكذا يحتج "الغزالى" قائلاً:

(١٣) Ibid., 11. 12 - 17.

(١٤) The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 311 ff.

(١٥) Defense, p. 6, 11. 9 - 14 .

"لم استحال أن يُقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها".[16]

ثانيًا ، في إشارة إلى إحصاء "فرفريوس" في "إيساغوجي"[17] للمحمولات الخمسة في القضايا المنطقية، يردُّ الكندي "صيغة التثليث" **Trinitarian Formula** إلى قضية منطقية يكون فيها "الجوهر الواحد" هو الموضوع و "الأقانيم الثلاثة الأزلية" هي المحمول، ويرتبط الموضوع والمحمول برابطة الكينونة ، وحينئذ يتساءل ما الأقانيم الثلاثة الأزلية التي تُحمل على الموضوع **جوهر** ousia؟ أهي **أجناس** genera؟[18] أهي أنواع species؟[19] أهي فصول differentia؟[20] أهي أعراض بالمعنى العام للفظ **"أعراض عاميّة"**؟[21] وهل هي أعراض بالمعنى الخاص للفظ **"أعراض خاصية"**، أي "خواص"؟[22]

ويضيف إلى هذه الأسئلة كذلك سؤالا حول ما إذا كانت بعض الأقانيم أجناسًا والبعض إما فصولاً أو أنواعا،[23] أو ما إذا كانت كلها أفرادا لنوع واحد.[24] يُبيِّن الكندي أن الأقانيم لا يمكن أن تؤخذ على أنها أيٌ من هذه ، وهذا على أساس أنه لو تؤخذ بأي من هذه المعاني ويُفترض أن هذه الأقانيم قديمة، فيلزم أن تكون مكوَّنة من

(١٦) الغزالي: "تهافت الفلاسفة" ، ص١٦٦".

(١٧) Defense , p. 6, 11. 18 - 20; p. 10, 11. 15 - 17 .

(١٨) Ibid., p. 6, 1.20; p. 10, 11. 15 - 17.

(١٩) Ibid., p. 7, 11. 7 - 11.

(٢٠) Ibid., p. 8, 1. 18 - p. 9, 1. 3 .

(٢١) Ibid., p. 9, 11. 8 - 11.

(٢٢) Ibid., 11, 14 - 17. وعن استعمال لفظ "عرض" بمعنى إما "عرض" أو "خاصة" انظر: Aristotle, Metaphy. V. 30, 1025 a, 30 - 32

ونص عبارة أرسطو هو: " العرض يُقال الذي هو لشيء ويُقال له بالحقيقة لكنه ليس بالضرورة ولا أكثر ذلك". أي "الذي هو موجود لشيء وهو موجود له بالحقيقة ولكن وجوده ليس له بضروري ولا على الأكثر" – كما يُفسِّره "ابن رشد" . ("تفسير ما بعد الطبيعة" ، جـ٢ ص ٦٩٢ – ٦٩٣) . (المترجم)

(٢٣) Defense, p. 9, 1. 21 - p. 10, 1. 2 .

(٢٤) Ibid., p. 10, 11. 5 - 8.

أجزاء ، أي من موضوع ومحمول، وكما حدث من قبل، ينتهي إلى أنه لا يمكن أن يكون ما هو مركَّب من أجزاء قديما .

يُكرِّر "يحيى بن عدي"، في إبطال هذه الحجة، دفاعه السابق بأن تركيبا قديما لا معلولا لعلة هو شيء ممكن.(٢٥) وبالإضافة إلى هذا الردّ العام، ينكر "يحيى إنكارًا قاطعًا أن تكون الأقانيم معتبرة عند المسيحيين أجناسًا(٢٦) أو أنواعًا (٢٧) أو ما يسمِّيه "الكندى" أعراضًا بالمعنى التام للفظ.(٢٨)

وعلى أية حال، فبالنسبة لما يسمِّيه الكندى أعراضا بالمعنى الخاص للفظ، أى "خواص" ، يقول "يحيى" : "المسيحيون لا يقولون أيضا إن الأقانيم أعراض بالمعنى الخاص للفظ، إذْ على حين يطبقون عليها لفظ "الخاصة" فإنهم لا يقصدون بذلك أنها أعراض بل بالأحرى يعتبرون كل أقنوم من الأقانيم جوهراً"(٢٩) بالمعنى الذى قصد إليه أرسطو من التسمية "جوهر أول" ، أى فرد. (٢٩أ).

وتشير عبارة: إن المسيحيين يطبقون على الأقانيم الثلاثة لفظ "الخاصة" ، فى هذه الفقرة، إلى استعمال عام للفظ **الخاص** < الخاصة > (ιδιοτης) للدلالة على ما يخص كل واحد من الأقانيم الثلاثة وعلى ما يُميِّز كل أقنوم منها عن الآخر.(٣٠)

وبالمثل، فيما يتعلَّق بوصف الأقانيم بأنها أشخاص < أفراد > يحرص "يحيى" على القول: "إن المسيحيين لا يقولون أيضا إن الأقانيم أشخاص بالمعنى الذى يعطيه "الكندى"

(٢٥) Ibid., p. 7, 1.13, p. 8, 1.17, p. 9, 11.4 - 7; p. 10,11.3 - 4, 12.

(٢٦) Ibid., p. 7, 11, 4- 6.

(٢٧) Ibid., 11. 12 - 13 .

(٢٨) Ibid., p. 9, 11. 12 - 13.

(٢٩) Ibid., 11. 18 - 20 .

(٢٩أ) Categ. 5, 2 , 11 - 14 .

وعبارة أرسطو فى "المقولات" هى : فأما الجوهر الموصوف بأنه أولي بالتحقيق والتقديم والتفصيل فهو الذى لا يُقال على موضوع ما، ولا هو فى موضوع ما. ومثال ذلك: إنسان ما، أو فرس ما، فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهى الأنواع التى فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أوَّل". ("كتاب المقولات" – منطق أرسطو، حـ١ ص٣٦) . (المترجم)

(٣٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١١ .

للفظ".[٣١] ووراء هذه العبارة التي يحرص عليها "يحيى" الرأى الذى كان سائدا طوال تاريخ مناقشة التثليث وهو إن التصور الأرثوذكسى لحقيقة الأقانيم يعني تصورها على أنها أفراد، لكن أفرادا بمعنى أنواعا فردية individual species.[٣٢]

ثالثا، من الواضح أن "الكندى"، وهو يتمثَّل عبارة أرسطو فى "كتاب ما بعد الطبيعة" القائلة: إن لفظ "الواحد" εν، يتعلَّق بالـ"هو هو" ταυτο [٣٣]، وأيضا وهو يعتمد مباشرة على عبارة أرسطو فى "كتاب الطوبيقا" وهى إن "الشبيه" ταυτον يستعمل إما بالنوع (ειδει) "in species" أو بالجنس (γενει) "in genus" أو بالعـــدد (αριθμω) "in number"،[٣٤] يحتجُّ ضد الاعتقاد المسيحي بأن "ذلـــك الذى نسميه" هو هو واحدا" نسميه واحداً فحسب بمعان ثلاثة، كما يُقال فى كتاب "طوبيقا"، الذى هو الكتاب الخامس [من "أورجانون" أرسطـو]، أى يُسمَّـى "هو هو واحد" "**بالعدد**"، كما تُسمَّى الوحدة واحدا؛ أو يُسمَّى واحداً و"هو هو" بالنوع، كما أن خالدا واحد وزيدا واحد، لأنهما يندرجان تحت نوع مشترك الذى هو رجل؛ أو إنه يُسمَّى واحداً وهو هو "**بالجنس**"، كما أن الرجل يكون واحدا والحمار يكون واحدا، لأنهما يندرجان تحت جنس مشترك الذى هو حيوان".[٣٥] يحاول "الكندى" إذن أن يُبيِّن كيف أن وحدانية الأقانيم الثلاثة لا يمكن أن تفهم بأى معنى من هذه المعانى الثلاثة التى حصرها

(٣١) Defense, p. 10, 11. 9- 10.

(٣٢) انظر: The philosophy of the Church Fathers 1, pp. 305- 365

(٣٣) Metaph.x, 3, 1054a, 29- 31.؛ وانظر: ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة"، ص ١٢٨٦).

والإشارة هنا هى إلى قول "أرسطو" في "ما بعد الطبيعة" إن للواحد الهو هو والشبيه والمساوى. فإذ يُقال هو هو بأنواع كثيرة وكان أحد الأنواع العدد الذى ربما قلنا هو هو؛ ويُفسِّر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "قلنا إن الواحد يخصه أنه هو هو وأنه شبيه أى ليس فيه اختلاف بالكيفية وأنه مساو أى ليس فيه زيادة ولا نقصان وأن الكثرة يخصها الغير وهو مقابل الهو هو ولا مشابه وهو مقابل الشبيه ولا مساوى وهو مقابل المساوى. فالواحد يقابل الكثرة بهذه الأنحاء من التقابلات". (ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة"، ص ١٢٨٧). (المترجم)

(٣٤) Top. v11, 1, 1526, 30- 32؛ وانظر Metaph.x, 3. 1054a, 32- b, 3. . والإشارة هنا هى إلى قول "أرسطو" في كتاب "طوبيقا": "وأيضا إن كان الواحد بعينه يُقال على أنحاء شتى، فينبغي أن ننظر إن كانا بنحو ما آخر شيئا واحدا بعينه. وذلك أن الأشياء التى هى بالنوع أو الجنس واحدة بعينها ليس يمكن أن تكون واحدة بعينها بالعدد" (منطق أرسطو، جـ٣ ص٧١٥). (المترجم)

(٣٥) Defense, p. 11, 11. 4- 9. والإضافات التى بين أقواس يتطلبها السياق. وفى الترجمة الفرنسية التى قام بها بيرييه Périer لهذه الرسالة؛ فإن عبارة "كما يُقال فى كتاب "طوبيقا"، الذى هو الخامس"، تُترك بدون ترجمة.

"أرسطو". وضد المعنيين الأخيرين للواحد، أى الواحد بالنوع والواحد بالجنس، يكرر حجته السابقة وهى أن الواحد بأى من هذين المعنيين سوف يتضمَّن تركيبا ومن ثمَّ لا يمكن أن يكون أزليا.(٣٦) غير أن لديه ضد المعنى الأول من هذه المعانى الثلاثة الأرسطية للواحد، وهو الواحد بالعدد، حجة جديدة، وهى التى، وهو يبدأها بعبارة: إن الثلاثة هى مضاعف الواحد والواحد هو جزء الثلاثة، يقول فيها عن إثبات الثلاثة والواحد معا لموضوع ما إنه إثبات لاستحالة منفرِّة ولا إمكانية واضحة".(٣٧) وفى كتاب آخر من كتبه يعيد "يحيى" طرح هذه الحجة على نحو أكثر استفاضة ووضوحا باسم أولئك الذين يسميّهم "أعداء المسيحية" حيث نقرأ ما يلى: "إنه لا يمكن، حسب رأيهم، أن يوصف موضوع واحد بألفاظ متناقضة. غير أن الثلاثة متناقضة فى معناها مع **معنى الواحد**، وطالما أن الثلاثة كثير والواحد ليس كثيرا؛ فالواحد هو مبدأ الثلاثة ومبدأ كل عدد، لكن الثلاثة ليست مبدأ نفسها أو مبدأ أى عدد آخر، والثلاثة تنقسم لكن الواحد لا ينقسم.. وينتهون إلى أنه قد قام البرهان هكذا على أن هذين المحمولين أى الثلاثة والواحد، متناقضان، وبما أن المسيحيين يطبقونها على نفس الموضوع فى نفس الوقت، فيلزم بالضرورة أن تكون صيغتهم متناقضة وعقيدتهم بلا أساس".(٣٨) وبعبارة أخرى، فإن المسيحيين، وهم يحاولون إظهار أنه بإثبات أن الله "ثلاثة" و"واحد" معا، ينفون ويثبتون فى الآن نفسه نفس المحمول لله؛ إذْ بقولهم "إنه" ثلاثة يؤكدون "إنه" كثير ومعدود ومنقسم، لكن بقولهم "إنه" واحد ينفون "إنه" كثير ومعدود ومنقسم، وهكذا يخرجون على "قانون التناقض"(*) الذى صاغه "أرسطو" على هذا النحو: "إنه لا يمكن أن يكون شىء واحد فى شيئين معا بكل جهة".(٣٩)

(٣٦) Defense, p. 11, 1. 15- p. 12, 1. 3.

(٣٧) Ibid., p. 11, 11. 10- 14.

(٣٨) Petits, p. 46, 1. 7- p. 47, 1. 7; cf. p. 64, 11. 6- 7.

(*) قانون التناقض Law of contradiction هو أحد المبادئ العقلية التى تقضى بأن الإيجاب والسلب لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا ولا وسط بينهما. (المترجم)

(٣٩) Metaph. 1v, 3, 1005b, 19- 20.

ويفسِّر "ابن رشد" عبارة "أرسطو" هذه بقوله: "إنه لا يمكنه أن يوجد شيئان متقابلان معا فى زمن واحد من كل جهة، وإنما شَرَطَ من كل جهة لأنه يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معا فى شىء واحد من جهتين". ("تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ١ ص٣٤٨). (المترجم)

علينا أن نلاحظ، في هذه الفقرة، كيف أن المحتجين لكي يُبيِّنوا أن إثبات أن الله "ثلاثة" و"واحد" معا هو ما يصفه "أرسطو" "بالمتناقض" Contradictory، يغيِّرون اللفظين "ثلاثة" و"واحد" إلى أزواج من الألفاظ هي: "كثير" و"ليس كثيرا"، "مبدأ العدد" و"ليس مبدأ العدد" و"منقسم" و"لا منقسم".. ويعكس هذا عبارات أرسطو عن أن: ١ - "المتناقض" هو الذي يحتوى على "إثبات" و"نفى" لنفس الموضوع[٤٠] و ٢ - طالما أنه في أي زوج من المتناقضات يكون أيٌ منهما سلبا للآخر ومن ثمَّ يكون بمعنى ما نفيا للآخر، فإن قانون التناقض ينطبق أيضا على المتناقضات،[٤١] وبما يسمح للمعترضين أن يستدلوا بحق أنه، طالما أن في إثبات أن الله "ثلاثة" و"واحد" معا، اللفظ "ثلاثة" يعنى كثيرا ويعنى نقيضه أي اللفظ "واحد" "ليس كثيرا" فالإثبات يكون متناقضا.

يبدأ "يحيى" في إبطاله لهذه الحجة بإنكار أن المسيحيين يستخدمون لفظ "الواحد" بأى معنى من المعاني الثلاثة التي اقتبسها "الكندي" من كتاب "طوبيقا"، ومضيفا "يحيى" إلى ذلك قوله إن تصنيف معاني لفظ "الواحد" كما قدَّمها الكندي "ليس كاملاً" [٤٢] ثم يشرع بعد ذلك في إحصاء معان عدة أخرى للفظ "الواحد" كما يُحصى معاني اللفظ المقابل له أي: "كثير"، ويختار من بين هذه المعاني معنيين باعتبارهما ملائمين للفظ "الواحد" المستخدم في صيغة "التثليث".[٤٣] وأخيرا، يحاول أن يُبيِّن أنه بموجب

(٤٠) De Interpr. 7, 17b, 16- 18.

وفي ذلك يقول أرسطو في كتاب "العبارة": "إن الإيجاب والسلب يكونان متقابلين على طريق "التناقض" متى كان يَدلُّ في الشيء الواحد بعينه أن الكلِّي ليس بِكلِّي". (منطق أرسطو، جـ١ ص١٠٦) (المترجم)

(٤١) Metaph. 1v, 6, 1011b, 15- 20. وذلك في قول أرسطو: "إذا كان مما لا يمكن أن يصدق النقيضان معا في شيء واحد فبيِّن أنه لا يمكن أن تكون الأضداد معا لشيء واحد أيضا". ويفسِّر "ابن رشد" هذه العبارة قائلا: "فبيِّن أنه ليس يمكن أن تجتمع السالبة والموجبة في الصدق على الشيء الواحد بعينه وإذا لم يكن ذلك فبيِّن أيضا أنه ليس يمكن أن يجتمع الضدان في شيء واحد بعينه". ("تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ١ ص٤٥٣). (المترجم)

(٤٢) Defense, p. 12, 11. 4- 6.

(٤٣) انظر فيما يلي الحواشي من ٤٧ - ٦٩.

تفسيره لاستخدام اللفظين "**واحد**" و"ثلاثة"، لا تحتوى صيغة التثليث على تناقض، لأنه يُقال إن الله "واحد" من **جهة** أو من "**وجه**"، أى بالإشارة إلى "الجوهر"، ويُقال إنه "ثلاثة" من جهة أخرى أو من وجه آخر، أى بالإشارة إلى "**الأقانيم**".[٤٤] وما يفعله "يحيى"، على الحقيقة، هو أنه يُذكِّر خصمَه بأنه، تبعا لصياغة أرسطو التامة "لقانون التناقض"، فإن ذلك القانون ينطبق فقط عندما يكون الإثبات والنفى معا للشيء ذاته عن نفس الموضوع "تبعا لما هو هو" (κατα το αυτο)،[٤٥] وهو ما يُعبِّر عنه فى الترجمة العربية لكتاب "ما بعد الطبيعة" بالقول: "بكل جهة".[٤٦]

المعانى المختلفة للفظ "الواحد" التى أحصاها "يحيى"، والتى على أساسها يجيب على اعتراض "الكندى" هى ستة معان على النحو التالى: ١ - واحد "بالنسبة" أو "بالمشاكلة" **analogy**،[٤٧] والذى يعطى عليه مثالين: (أ) نسبة المنبع إلى الأنهار التى تفيض منه ونسبة الروح الحيوانى **vital spirit** فى القلب إلى الروح الحيوانى فى الشرايين تسمَّى نسبة واحدة"؛ (ب) "نسبة الاثنين إلى الأربعة ونسبة العشرين إلى الأربعين هما نسبة واحد".[٤٨] هذا التأويل يقوم على أساس عبارتين "لأرسطو": أولا، تعريفه العام "للواحد بالنسبة" (ε'ν κατ αναλογιαν : "الواحد بالمشاكلة") بأنه مثل "تلك الأشياء التى تكون نسبة بعضها إلى بعض كنسبة الشيء الثالث إلى الرابع"؛[٤٩] ثانيا،

(٤٤) Petits, p. 28, 11. 6 - 7; p. 42, 11.

(٤٥) Metaph. 1v, 3, 1005 b 20. <أو كما يقول "أرسطو": لا يمكن أن يكون شيء واحد فى شيئين معا بكل جهة>.

(٤٦) ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة" (ص٣٤٦)، وانظر فيما سبق الحاشية رقم٤٠.

(٤٧) اللفظ العربى "نِسْبة" يمكن أن يشير هنا إما إلى "العلاقة" relation (προς το) أو إلى "المشاكلة" <"المماثلة"> analogy (αναλογια)

انظر: "ابن رشد": "تفسير ما بعد الطبيعة" index D, a, 2.v. .

(٤٨) Defense, p. 12, 11. 7- 10 .

(٤٩) Metaph. V. 6, 1016b, 31- 32, 34- 35 .

وقد صِيغ تعريف "أرسطو"، الذى يشير إليه "يحيى بن عدى" هنا، للواحد بالمساواة على النحو الآتى: "التى بالمساواة واحد هى التى نسبتها واحدة كنسبة الشيء إلى شيء آخر". (يُراجع: "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢ ص٥٤٤- ٥٤٥). (المترجم)

تصويره للنسبة analogy < المشاكلة > مقارنة بالعلاقة بين العقل والروح وبين البصر والبدن.[٥٠]

٢ – واحد بمعنى "المتصل" أى ، مثلا، الجسم والسطح والخط، الذى يُقال على كل منها إنه واحد، على الرغم من أنه طالما ينقسم كل واحد منها على حدة إلى مالا نهاية فهو كثير.[٥١]

٣ – واحد بمعنى "مالا ينقسم"، مثل النقطة، والوحدة، واللحظة، وبداية الحركة، التى يُقال على كل منهما إنه واحد.[٥٢]

هذان المعنيان "للواحد" يقومان على أساس عبارة "أرسطو": "قد يُقال" واحد" إما فى المتصل (το συνεχες) أو فيما "ليس بمنقسم" (το αδιαιρετον)،[٥٣] بالإضافة إلى عبارته: "إن الخط، والسطح والجسم" ثلاث من الكميات المتصلة الخمس"[٥٤] وأيضا عباراته العديدة التى تتعلّق بعدم انقسام النقطة" (στιγμη)،[٥٥] والوحدة (μονας)،[٥٦] واللحظة أو الآن (νυν).[٥٧] أما قول "يحيى" إن **مبدأ** الحركة" لا ينقسم، فمن المحتمل أنه خطأ ذكر بدلا من "**تمام** الحركة"، لأنه وفقا لأرسطو، "هناك نهاية (τελος) للتغيُّر"، "لا تنقسم"، لكن "ليس للتغيِّر مبدأ" (αρχη).[٥٨] أو ربما استخدم "يحيى" عمدًا تعبير "بداية الحركة" لكي يؤكد اعتقاده بخلق العالم ضد إنكار "أرسطو"

(٥٠) Eth. Nic. 1, 4, 1096b, 28- 29؛ حيث يقول "أرسطو": "لكن أخلق بها أن تكون من المشتركة فى الاسم من طريق أنها من شيء واحد، أو من طريق أنها تأتي بكل ما تفعله إلى شيء واحد. والأولى بها أن تكون على طريق المشاكلة بمنزلة ما إن العقل فى النفس كقياس البصر فى البدن وبمنزلة أشياء أخر فى أشياء غيرها". (الترجمة العربية "لإسحق بن حنين"، ص٦٤، تحقيق عبد الرحمن بدوى) . (المترجم)

(٥١) Defense, p. 12, 11. 11- 13.

(٥٢) Ibid., 11. 13- 14.

(٥٣) Phys. 1, 2, 185b, 7- 8.

(٥٤) Categ. 6, 4b, 23- 25

(٥٥) Phys. v1, 1, 231a, 25- 26.

(٥٦) Metaph. V, 6, 1016b, 24- 25.

(٥٧) Phys. v1, 3, 233b, 33- 34.

(٥٨) Ibid. 5, 236a, 10- 15.

له. إذْ على افتراض خلق العالم، كان على "أرسطو" أن يعترف بأن له بداية وأن تلك البداية لم تكن تنقسم.

٤ - واحد بمعنى ذلك "الذى يُقال على أشياء [تلك التى تُسمَّى بأسماء كثيرة، لكن] قولا يدلُّ على أن "**ماهيتها**" أو ذاتها، تكون واحدة"، مثال ذلك" النبيذ"، الذى يوجد له فى العربية اسمان "شمول" و"خمر"؛ و"الحمار" الذى يوجد له فى العربية اسمان: "حمار" و"أيْر"؛ و"الجمل" الذى يوجد له أيضا اسمان عربيان: "جمل" و"بعير".[٥٩] وهناك مثال مشابه يستخدمه "يحيى" فى اثنين من مؤلفاته هو "رجل" الذى له فى العربية، كما فى بعض اللغات الأخرى، اسمان: "إنسان" و"بشر"، لكن ماهيته، التى تدل عليها الصيغة "حيوان عاقل فان"، واحدة.[٦٠] فالكثرة فى كل هذه الأمثلة هى كثرة فى الأسماء، والوحدة هى وحدة الحدِّ أو الماهية. وفى الفقرة المطابقة عند "أرسطو"، لأمثلة مستخدمة لتصوير ما هو واحد بالحد (λογος) **defintional formula** أو بالماهية (το τι ην ειναι) لكنه كثير بالأسماء، وهى: "الخمر" الذى تستخدم له كلمتان يونانيتان هما: μεθυ و οινος،[٦١] و"الشمول" الذى تستخدم لها أيضا كلمتان يونانيتان هما: λωπιον وιματιον.[٦٢] وهذا المعنى للواحد يحبِّذه "يحيى" للتثليث المسيحى.[٦٣]

٥ - واحد بمعنى: "واحد" **بالموضوع** وكثير "**بالحدود**"، أى أنه يمكن للمرء أن يثبت ألفاظا كثيرة للموضوع الواحد، تحدُّه وتتطابق فى عددها مع "**المعانى**" الموجودة فى ذلك الموضوع الواحد، والتى تكون ألفاظا مُحدِّدة لتلك "**المعانى**". يضرب "يحيى" على ذلك مثلا فيقول: عن "زيد"، مع أنه واحد بالموضوع، فإنه يمكن أن نثبت له "**الحد**" حيوان، والحدّ عاقل والحدّ فان.[٦٤] أساس هذا المعنى للواحد فقرة يحاول فيها "أرسطو" بيان أن أجزاء الحدّ (ορισμος)، أى الجنس والفصل، كثيرة، وهكذا يثير

(٥٩) Defense, p. 12, 11- 14- 16.
(٦٠) Trinity, p. 132.
(٦١) Phys. 1, 2. 185b, 9.
(٦٢) Ibid., 19- 20.
(٦٣) Defense, p. 12, 1. 16- p. 13, 1. 3.
(٦٤) Ibid., p. 13, 11. 3- 7.

السـؤال عن ذلك الذى يُكوِّنُ الوحـدة لحـدّ من الحـدود.(٦٥) وإجـابتـه هى أن الحـدّ (ορισμος) هو صيغة مفردة (λογος)"، وأن الصيغة" يجب أن تكون صيغة لشىء واحد من الأشيـاء (ενος τινος)"، الذى هو "هذا" الشـىء (τοδε τι)(٦٦)، أى إنه واحد لأنه حدّ أو صيغة محدِّدة لموضوع واحد. وهذا المعنى للواحد يُحبِّذه "يحيى" أيضا بما هو تفسير للتثليث المسيحى.(٦٧)

٦ – أحد معانى "الواحد بالحدّ والكثير بالموضوع، مثل إنسـان، أيضـا، والذى حدُّه، بما هو إنسـان حدّ واحد، لكن الموضوعات التى يمكن أن ينطبق عليها كثيرة، مثل زيد وعبد الله وخالد، كل واحد منهم موضوع يوصف بأنه إنسان".(٦٨) وأساس هذا المعنى للواحـد عبـارة "أرسطـو" : "يُقـال واحـد ‹ على › الأشيـاء التى كلمتـهـا الدالة (λογος) definitional formula على ما هى ، لا تنفصل من كلمة شىء آخر، تدل على ما الشىء، فإن كل كلمة تنقسم فى ذاتـها [إلى الجنس والفصل]".(٦٩) وهذا هو ما يصفه مؤخرا بأنه "واحد بالنوع" (κατ ειδος; ειδει) ويفسِّره بأنه يشير "إلى تلك الأشيـاء التى يكون حَدُّها واحداً".(٧٠) ويستخدم "يحيى" فى أحد مؤلفاته تعبير "واحد بالنوع"،(٧١) ويصوره بمثال انطباق لفظ "إنسـان" على "زيد وعمرو وخالد"، وهو نفس نوع المثال الذى يُصوِّر به أيضـا مـا يُسـمِّيه "واحـدا بالحدّ وكثيرا بالموضوع". هـذا المعنى للواحـد لا يعتـبره

(٦٥) Metaph. v11, 12, 1037b, 8- 23.

سؤال أرسطو هو: "لأى سبب هو واحد الذى نقول إن كلمته هى حد"؟ ويفسِّره ابن رشد بقوله: "لأى شىء صار الحدّ يدل على شىء واحد وهو ذو أجزاء"؟ ("تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢ ص٩٤٢– ٩٤٣). (المترجم)

(٦٦) Ibid., 26- 27

(٦٧) Defense, p. 13, 11. 7- 8.

(٦٨) Ibid., p. 13, 11. 8- 11.

(٦٩) Metaph. v, 6; 1016a, 32- 35 وانظر أيضا: "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢ ص٥٢٦.

(٧٠) Ibid., 1016b, 31- 33.

وفى ذلك يقول "أرسطو": "والتى بالصورة واحد هى التى كلمتـها واحدة" ويفسِّر "ابن رشـد" هذه العبارة بقوله: "والكثرة بالعدد أى بالعنصر التى هى واحدة بالصورة هى التى حَدُّها واحد، وهذه هى التى هى واحدة بالنوع الحقيقى وهو الذى ينقسم إلى الأشخاص". ("تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢ ص٥٤٩). (المترجم)

(٧١) Unity, p. 131

"يحيى" إجابةً على السؤال الذي يتناوله هنا، وهو: لماذا يوصف إله واحد بأنه ثلاثة؟ ذلك لأنه إجابة مباشرة على السؤال: لماذا توصف آلهة ثلاثة بأنها إله واحد؟. وقد كان هناك خلاف بين "آباء الكنيسة" حول هذا المعنى للواحد بما هو تفسير للوحدة المثلَّثة Triunity.(٧٢)

هذه، إذن، هي الكيفية التي أجاب "يحيى" بها على الاعتراضين الأساسيين "للكندي". فضد الاعتراض على أن الأقانيم لا يمكن أن تكون أزلية لأن كل أقنوم مُركبٌ من أجزاء، يعترف "يحيى" بالفعل بأن كل أقنوم مركبٌ من أجزاء لكنه يمكن أن تكون الأقانيم مع ذلك أزلية لأن الأجزاء المكوِّنة لكل منها لم توجد منفصلة أبدا بعضها عن البعض الآخر، بل بالأحرى وجدت معا منذ الأزل فى تآلف يجمعها بعضها مع بعض. وضد الاعتراض على أن كون شيء ما واحدا وثلاثة معا هو أمر متناقض تناقضا ذاتيا يجيب "يحيى" بأن هذا ‹ أى كون الشيء واحدا وثلاثة معا › ممكنٌ لو أن الشيء ثلاثة وواحد من جهات مختلفة. ويفسِّر ذلك بالمعنيين التاليين للفظ الواحد: ١ – واحد بمعنى ما هو واحد بالحد لكنه كثير بالأسماء، مثل مفهوم "إنسان"، مثلاً الذى حدّه واحد فى كل اللغات، وله فى بعض اللغات، ولنقلْ فى العربية، اسمان: "إنسان" و"بشر"؛ ٢ – واحد بمعنى ما هو واحد بالموضوع لكنه كثير بألفاظ الحد diffinitional terms ‹ فى التعريف › ، كلفظ "زيد" مثلا، فى القضية "زيد حيوان عاقل فان".

لكن لنفحص هذين المعنيين ونرى ماذا يتضمنان.

طبقا للمعنى الأول، فإن المسوِّغ لاستخدام اللفظ "واحد" فى صيغة "التثليث" سنده أن كثرة الأقانيم هى مثل الكثرة فى ثنائيات الكلمات العربية: رجل أو نبيذ أو حمار أو جمل. ويتضمن هذا التفسير بوضوح تام أن الأقنوم الثانى والثالث مجرد أسماء وليس لهما قوام ذاتى، وهو ما من شأنه أن يجعل "يحيى" "سابليانيا" Sabellian. لكن "يحيى"، كما رأينا، يؤمن صراحة بالوجود الحقيقى للأقانيم الثلاثة.(٧٣)

(٧٢) انظر: .The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 337, 348, 351
(٧٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم١٤ ورقم ٣٢.

وطبقا للمعنى الثاني، فإن المسوِّغ لاستخدام اللفظ "واحد" في "صيغة التثليث" عند "يحيى" أساسه أنه يُشبِّه كثرة الأقانيم بكثرة "المعاني" التي يشير بها إلى الفناء والمعقولية والحيوانية التي تُحمل على موضوع واحد في قضية تُعَرِّف زيدا بأنه "حيوان فان عاقل". وأيضا، فإن اصطلاح "**المعاني**" ربما يكون "يحيى" قد استخدمه هنا في أي المعنيين، والذي سوف يثير أي منهما صعوبة على أية حال. فأولا، ربما يكون قد استخدمه بمعنى "**أشياء**" things، لأنه في مؤلف آخر له، يُفسِّر "الواحد" و"الثلاثة" في "صيغة التثليث" بمماثلة العبارة القائلة "إن الشيء الواحد يمكن أن يوصف بأنه شيء واحد [من جهة] وبأنه ثلاثة أشياء [من جهة أخرى] حيث يشير بالتالي إلى الثلاثة أشياء بأنها بمثابة ثلاثة معان وثلاث صفات.[٧٤] غير أن هذا سيجعل هذا التفسير معاكسا للتفسير الذي سبقه. ثانيا، ربما يكون لفظ "**المعاني**" قد أُستخدم هنا بمعنى مفهوم عقلي. لكن هذا سوف يجعل من "يحيى" "سابليانيا".

وتظهر صعوبات مماثلة نتيجة محاولته - في بعض مؤلفاته الأخرى - لتفسير "التثليث" بأنواع أخرى من المماثلات.

أحد هذه المماثلات التي يستخدمها هي القضية: "زيد أب، طوله ثمانية أذرع، وطبيب".[٧٥] ومماثلة ثانية هي القضية: "زيد طبيب، ومهندس وكاتب". ومماثلة ثالثة هي مماثلة المرآتين المتقابلتين: فأي صورة في المرآة الأولى[٧٦] سوف تنعكس في المرآة الثانية وهكذا تحدثُ فيها الصورة ب. وهذه الصورة ب سوف تنعكس بدورها في المرآة الأولى وهكذا تحدث فيها الصورة ج. هذه الصور أ، ب، جـ هي صور ثلاث طالما أن كل صورة منها متميِّزة عن التي سبقتها بكونها متصلة بها اتصال العلة بالمعلول، ولكنها < أي الصور الثلاث > صورة واحدة طالما أن الصورة ب والصورة جـ هما مجرد انعكاس للصورة أ.[٧٧] وربما يلاحظ أن هذه المماثلة موجودة عند "أبي قُرَّه" Abucara،[٧٨]

(٧٤) Petits, p. 66, 11. 6- 8, p. 67, 11. 6- 7.

(٧٥) Petits, p.49, 11. 1- 9.

(٧٦) Trinity, pp. 156, 167, 170.

(٧٧) Petits, pp. 12- 17; Trinity, pp. 157- 160.

(٧٨) Abucara, Mimar 111, 21, p.155.

كما أنها موجودة عندَ "أفلوطين"[٧٩] من قبل. والمماثلة الرابعة هي أن **العقل** (νους) **والعاقل** (νοησις) **والمعقول** (νοητον, νοουμενον) ثلاثة كل منها يتميز عن الآخر ومع ذلك فالثلاثة يُشكِّلون جوهرًا واحدًا.[٨٠] ومماثلة خامسة هي: صناديق على مركب متحرك: فمن جهة يمكن أن توصف هذه الصناديق بأنها متحركة، لكن يمكن من جهة أخرى أن توصف بأنها ساكنة.[٨١] والآن، من بين هذه المماثلات الخمس، تتطابق الأولى والثانية مع ما يسمية "أرسطو" "واحد بنوع العرض"، والذى يعبِّر عنه بـ"المُجدِّف الموسيقوس".[٨٢] لكن من المؤكدً أن "يحيى" لا يعنى بهذه المماثلات ضمنا أن الأقانيم أعراض. وفيما يتعلَّق بالمماثلات الثلاث الأخيرة، فمن الواضح تماما أنه، مهما يمكن وصف الوحدة والكثرة فى أى منها، فليست الكثرة هى من ذلك النوع الفعلى الذى تستلزمه كثرة الأقانيم بمقتضى المذهب المسيحى الأرثوذكسى فى التثليث.

فما معنى هذه المماثلات إذن؟ وما هو تصور "يحيى" للتثليث؟

يُقَدِّم "يحيى" نفسُه إجابته على هذا السؤال فى رسالة من رسائله الأخرى. فى تلك الرسالة يقتبس أولا قول واحد مِن خصوم المسيحية - لا يُذكَر اسمه - بأن المسيحية، ولنقل كل المسيحيين الأرثوذكس يوافقون على صيغة "ثلاثة أقانيم، جوهر واحد".[٨٣] ثم يورد "يحيى" مجادلة الخصم بعد ذلك على النحو التالى: "أنْ يزعم المسيحيون أن الآب كالشمس التى تضىء بضوئها وتدفئ بحرارتها، والابن مثل أشعة الشمس، وروح القُدس مثل حرارتها، فيمكن أن نسألهم إذن: هل هذه المماثلة قائمة على افتراض أن الأشعة والحرارة **قوى** للشمس؟ إنْ كان ذلك كذلك، فبما أن الابن وروح القُدس بموجب هذه المماثلة متصلان بالآب بطريق مشابهة فإنهما يكونان على ذلك مستبعديْن من حدّ

(٧٩) Enn., 1. 1, 8.

(٨٠) Petits, pp. 18- 20; Trinity, pp. 160- 161.

(٨١) Trinity, p. 168.

(٨٢) Metaph. v, 6, 1015b, 16- 20. ويُفسِّر ابن رشد عبارة أرسطو هذه هكذا: "يريد مثل قولنا إذا اتفق فى إنسان ما أن يكون جادفا وموسيقوس فإنّا نقول إن الجادف والموسيقوس واحد بعينه". ("تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢ ص٥٢٤). (المترجم)

(٨٣) Petits, p. 36, 1. 1.؛ وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٨.

الأقنومية hypostaticity ويصبحان قوتين فى الله أو عرضين فيه، وعلى هذا فهما، بخلافه، ليسا بأقانيم".(٨٤) وبعبارة أخرى، على حين تعنى هذه "الصيغة الكابادوكيانية"، القاصرة على سائر المسيحيين الأرثوذكس وحدهم، أن الأقانيم موجودات حقيقية، فإن مماثلة الشمس وأشعتها، تلك التى يستخدمها المسيحيون الأرثوذكس بالمثل، تتضمّن أن أقنومين من الثلاثة، أى الابن وروح القُدس، ليسا بكائنين على الحقيقة.

وفى دحض هذه الحجة يقول "يحيى": "إن مثال الشمس وأشعتها يستخدمه بعض اللاهوتيين المسيحيين لمجرد جعل مذهبهم [فى التثليث] معقولا، وذلك بإظهار أن هناك بين الموضوعات المحسوسة شىء ما يكون واحدا من جهة وأكثر من واحد من جهة أخرى، ومن ثَمَّ يرفضون الرأى العام المزعوم عند خصومهم، أى أنه لا يمكن أن يكون شىء واحداً وكثيرا معا بأى سبيل كان، وعلى أى نحو من الأنحاء. لكن ذلك لا يستتبع أنه عندما أعقد مقارنة مع شىء من جانب ما معين أنه ينبغى للشىء موضوع المقارنة أن يشبه الشىء الذى يُقارن به من جميع الجهات. وبالفعل، من المستحيل أن نجد شيئين لا يجب أن يكون بينهما خلاف على الإطلاق، فالكثرة إذن تتضمّن حتما الاختلاف، كما أن الاختلاف يتضمَّن الكثرة".(٨٥) وأيضا "لا يجب على المرء أن يفترض أن الأمثلة التى يستخدمها المسيحيون إنما يأخذونها على أنها تشبه تلك التى تكون متشابهة من كل جهة".(٨٦)

من صياغة العبارة يمكن أن يفهم أن ما يقوله "يحيى" هنا عن مماثلة الشمس وأشعتها يُقصد به أن يؤخذ كمبدأ عام ينبغى تطبيقه على كل المماثلات الأخرى التى استخدمها. وتعكس هذه العبارة، فى حقيقة الأمر، الاتجاه العام "لآباء الكنيسة" بإزاء كل مماثلة استخدموها فى شرح سرّ التثليث.(٨٧) وهو ما عَبَّر عنه "جريجورى" النيسى"

(٨٤) Petits, p. 38, 1. 5- p. 39, 1. 2.
(٨٥) Ibid., p. 39, 1. 3- p. 40, 1. 4.
(٨٦) Ibid., p. 42, 11. 7- 8.
(٨٧) انظر: The Philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 428- 429, p. 304.

فى قوله: "دع المرء يتقبل ما هو ملائم فقط فى المماثلة ويرفض مالا يكون منسجما".(٨٨) وما عبرً عنه "ليونتيوس البيزنطى"(*) Leontius of Byzantium بالمثل فى قوله: "ليس هناك تمثيل exemplification إلاّ ويحتوى على قدر من عدم الملاءمة".(٨٩) لكن كما وقف "يحيى" – فى الفقرة التى اقتبسناها عن الشمس وأشعتها – ضد مَن ينكر حقيقة الأقانيم يقف أيضا – فى فقرة أخرى – ضد من يفسِّر حقيقتها تفسيرا خاطئا. فى تلك الفقرة يحاول أن يردَّ على خصم، لا يُذكر اسمُه، يقتبس منه يحيى عبارة يتهم فيها المسيحيين بالاعتقاد بثلاثة آلهة، على أساس تأكيدهم أن الله، الذى هو جوهر واحد، هو ثلاثة أقانيم، وأن كل أقنوم منها إله.(٩٠) يقول "يحيى" جوابا على هذه التهمة: "إن الجُهال من المسيحين هم فقط الذين يمكن اتهامهم بذلك، لأنهم يفترضون خطأ وبدون ورع "أن الأقانيم الثلاثة هى "ذوات" لموضوعات ثلاثة كل منهما يختلف فى ذاته عن الآخر".(٩١) وهذا، بالفعل، يتضمَّن أن الله ثلاثة جواهر وثلاثة آلهة".(٩٢) ولا يقصد "يحيى" بتعبير "الجهال من المسيحيين"، فيما أرى، الدهماء فحسب؛ بل يقصد به أيضا أتباع ذلك المذهب المعروف "بالتأليه المثلث" Tritheism(**)، لأن وصفه لهؤلاء "الجهّال من المسيحيين" يعكس عبارة "فوطيوس"(***) Photius التى يصف فيها أصحاب "المؤلهة الثلاثة" Tritheites على النحو الآتى: "إن البعض من أكثر مَن لا حياء لهم، إذْ يذهبون إلى أن الطبيعة (φυσιν) والأقنوم (υποστασιν) والذات (ουσιαν) يُقصد بهم الشيء

(٨٨) Oratio Catechetica 10 (PG 45, 41D).

(*) **ليونتيوس البيزنطى**: (القرن السادس) لاهوتى مناهض للمونوفيستيين Monophysites. ناصر بقوة ما انتهى إليه مجمع خلقيدونية عن طبيعة المسيح. قدّم الرأى القائل: إن شخص المسيح لم يفقد بالتجسد بل أصبح ضمن أقنوم الألوهية، الذى احتوى على ذلك فى داخله على كل صفات الكمال البشرى (وهو ما يعرف بالأقانيم المتداخلة Enhypostasis). كتابه الرئيسى هو: "الكتاب الثالث ضد أتباع نسطوريوس وإيوتيخيانوس". (المترجم)

(٨٩) Lib. Tres 1 (PG 861, 1280D).

(٩٠) Petits, p. 44, 1. 8- p. 45, 1. 2.

(٩١) Ibid., p. 45, 11. 3- 4.

(٩٢) Ibid., 11. 6- 7.

(**) التأليه المثلّث: مذهب يُعدّ فيه الآب والابن وروح القدس آلهة ثلاثة متميِّزة فيما بينها كل عن غيره. (المترجم)

(***) **فوطيوس**: (٨١٠– ٨٩٥م). بطريرك القسطنطينية، عُيِّن فى منصبه سنة ٨٥٨ خلفًا للبطريرك "أجناطيوس" الذى عزله ميخائيل الثالث. (المترجم)

نفسه، لم يجفلوا أيضا من تأكيد أنه توجد فى "الثالوث المقدَّس" Holy Trinity ثلاث ذوات (ουσιας) ، عندما يعلِّمون، إنْ لم يكن بالكلام، فعلى الأقل بالفكر، أن هناك "آلهة" ثلاثة، وألوهيات Divinities ثلاث".[٩٣] فالتصور المسيحى الحقيقى للتوحيد، فيما يعتقد "يحيى" هو توحيد "الأئمة العلماء"، أى "آباء الكنيسة"، ويذكر منهم "ديونسيوس الأريوباغى"، و"جريجورى النازيانزوسى أو النيسى" و"باسليوس الكبير" و"يوحنا كريستوم" (فمُ الذهب)(*) .[٩٤] فهذا التصور - فيما يقول - معترفٌ به عند "طوائف المسيحيين الثلاث"،[٩٥] أى الملكانية والنسطورية واليعقوبية. وفى موضع آخر يُوضحُ "يحيى" أن لفظ الجوهر فى التعبير: "جوهر واحد" إنما يجب أن يؤخذ بمعنى "ذات"[٩٦] أو "ماهية" quiddity[٩٧] . والخواص المميِّزة للأقانيم الثلاثة فيما يتعلق بكون الإله الواحد ثلاثة هى (الأبُوة) و (البُنوَّة) و (الانبعاث).[٩٨]

نفهم من هذا كله، فيما يتعلقُ بالاتهام القائل بأن إقرار المسيحيين بأن الله واحد وثلاثة معا هو خرقٌ لقانون التناقض، أن "يحيى" لا يرى فى ذلك الإقرار مثل هذا الخرق، طالما أن "الوحدانية" oneness مثبتة فيما يتعلقُ "بذاته" وأن "الثالوثية" Thre-eness مثبتة له فيما يتعلَّق بأقانيمه. ولتبرير هذه الإجابة يقتبس "يحيى" قضايا معيَّنة حيث يُسْمح فيها للموضوع الواحد أن يوصف بطريقة مماثلة بكونه واحداً وكثيراً فى

(٩٣) Photius, Biblioth. 230 (PG 103, 180 BC). واللفظ اليونانى δσοία يعنى "ذات" essence و"جوهر" Substance على السواء، وطبقا للمسيحية الأرثوذكسية، فإن معناه، بما هو "ذات" هو نفس معناه بما هو "طبيعة" nature لكن معناه بما هو جوهر "هو نفس معناه بما هو "أقنوم".

(*) القديس يوحنا (فمُ الذهب): (٣٤٥؟- ٤٠٧م). سرعان ما لُقِّب بعد وفاته بـ Chrysostom من الكلمة اليونانية Chrysostomos أى "فمُ" الذهب . أحد آباء الكنيسة اليونان. وُلد فى أنطاكية. عُيِّن بطريركا على القسطنطينية من عام ٣٩٨- ٤٠٤. وكانت له شهرة كبيرة فى وقته. قدمته الإمبراطورة "إيودكسيا" Eudoxia وبطريرك الإسكندرية إلى مجلس كنسى عام ٤٠٣ فتمَّ طرده وعزله ونفى إلى مكان بالقرب من القسطنطينية وأعيد بسبب غضب الشعب ثم عُزل مرة ثانية عام ٤٠٤ ونفى إلى أرمينيا. وهو مؤلف لعظات وتفاسير ورسائل، أصبح لها من بعد تأثير كبير فى تاريخ الكنيسة. (المترجم)

(٩٤) Petits, p. 53, 11. 4- 6.

(٩٥) Ibid., p. 45, 1. 8- p. 55, 1. 1.

(٩٦) Petits, p. 21, 1. 7- p. 22, 1. 3.

(٩٧) Defense, p. 12, 1. 15.

(٩٨) Petits, p. 45, 11. 5- 6.

أن معا. وعلى أية حال، فإنه لا يأخذ أى قضية من هذه القضايا على أنها تماثل تماما "صيغة التوحيد"، أى أنه لا الوحدانية ولا الكثرة فى هذه القضايا هى هى الوحدانية والثالوثية في صيغة التثليث. ويستند هذا إلى الرأى الشائع عند "آباء الكنيسة" وهو أن التوحيد سر من الأسرار،(٩٩) وأن التفسيرات التي حاولوا تقديمها لم تكن محاولات لكشف السر وإنما كانت لتحرير صياغته العقائدية فحسب وتخليصها من تهمة كونها متناقضة تناقضا ذاتيا وبلا معنى، وهم يفعلون هذا ببيان كيف أن الفلاسفة يبررون بوسائل متنوعة المسلك العام فى الإشارة إلى الكثير بلفظ الواحد.(١٠٠)

---

(٩٩) The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 287- 288.

(١٠٠) Ibid., pp. 309- 310.

(٤) جماعة منشقة مجهولة من النساطرة (*)

فى بيان "الشهرستانى" للطوائف المسيحية التى كانت معروفة للعالم الإسلامى، نجد ما يعرف بمذهب التثليث المسيحى فى وصفه لمذاهب ثلاث طوائف مسيحية رئيسية هى : ١ - الملكانية [1] أتباع الكنيسة البيزنطية، ٢ - والنساطرة [2] و ٣ - اليعاقبة، [3] أى القائلين بالطبيعة الواحدة Monophysites. وتصورات الهرطقة < المبتدعة > عن التثليث تنسب إلى "المقدونيين" "والسابليانيين" و"الآريوسيين".[4]

يصف "الشهرستانى" تصور التثليث الذى كان يعتقده كل المسيحيين المشايعين للعقيدة الأرثوذكسية، أى الملكانيين والنساطرة واليعاقبة، على النحو الآتى: "وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة. قالوا البارى تعالى "جوهر".. فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم، أو الآب والابن وروح القدس، وإنما العلم الذى هو الابن أو الكلمة تدرَّع وتجسَّد دون سائر الأقانيم فى "عيسى"[5] فى مقابل هذا الرأى العام فى التثليث عند الطوائف الأرثوذكسية الثلاث، يذكر "الشهرستانى" آراء طوائف الهراطقة الثلاث فى التثليث. والعنصر المشترك فى بدَعِهم هو رفضهم الإيمان بأزلية وحقيقة كل الأقانيم الثلاثة، "فالمقدنيون" وهم يؤكدون أن روح القدس مخلوق، و"الآريوسيون" وهم يؤكدون أن الابن وروح القدس كليهما مخلوق،

(*) يستند هذا القسم إلى ما جاء فى بحث لى بنفس العنوان والمنشور فى: Revue des Etudes Augus- tiniens, 6: 249- 253 (1960), بالإضافة إلى بحث بعنوان: "المزيد عن جماعة منشقة مجهولة من النساطرة". Ibid., 11. 217- 222 (1965).

(١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٧٨، ١٧٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٧٢.

(٥) المصدر السابق، ص١٧٦.

"والسابليانيون" وهم يؤكدون أن الله "جوهر واحد، وأقنوم واحد، له ثلاث خواص، ومتحد بكليته مع جسد المسيح"، إنما يؤكدون ضمنا أن الخواص الثلاث غير متميزة بعضها عن بعض ولا عن الجوهر الواحد للأقنوم؛ وهى بهذا مجرد أسماء.[٦]

وعلى ذكر أولئك الذين اعتقدوا بأزلية الأقانيم الثلاثة وحقيقتها، يقول "الشهرستاني" عن "الملكانيين" إنهم صرَّحوا بأن "الجوهر غير الأقانيم وذلك كالموصوف والصفة"،[٧] أى أن علاقة الأقانيم بالجوهر هى مثل علاقة الصفات بالله على نحو ما تصوَّرها الصفاتية المسلمون. وعن تصور "اليعاقبة" للتثليث يقول إنهم "قالوا بالأقانيم الثلاثة، كما ذكرنا"،[٨] أى أن رأيهم فى التثليث مثل رأى الملكانيين، مع أنه يحاول أن يُبيِّن أن رأيهم فى التعليل اللاهوتى لشخص المسيح قد اختلف إما عن رأى الملكانيين أو عن رأى النساطرة.

لكنه فى وصفه لرأى النساطرة فى التثليث يبدأ عموما بتقرير أن "نسطور"، مؤسس تلك الفرقة، قال: "إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود العلم والحياة؛ وإلى حد بعيد، تُدرج هذه العبارة النساطرةَ ضمن أتباع المذهب الأرثوذكسى فيما يتعلق برأيهم فى التثليث. وعلى أية حال، فإن "الشهرستانى" يستمر، فى تقرير أن "النساطرة"، على خلاف "الملكانيين" و"اليعقوبيين" الذين يعتقدون أن "الجوهر [أى الذات] زائد على

(٦) المصدر السابق، ص١٧٨. وفى ذلك يقول "الشهرستانى" هنا: "وزعم مقدونيوس أن الجوهر القديم أقنومان فحسب أب وابن والروح مخلوق. وزعم سباليوس أن القديم جوهر واحد أقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد بكليته بجسد عيسى بن مريم عليهما السلام. وزعم أريوس أن الله واحد سماه أبًا وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو مخلوق قبل خلق العالم. وهو خالق الأشياء وزعم أن لله تعالى روحا مخلوقة أكبر من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن تؤدى إليه الوحى". < ولعل "الشهرستانى" يشير فى عبارته الأخيرة هذه إلى ملاك الوحى "جبريل" الذى قال عنه سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم إنه ﴿ روحنا ﴾، سورة مريم: ١٧، والأنبياء ٩١ والتحريم: ١٢>. (المترجم)

(٧) المصدر السابق، ص١٧٢.

(٨) المصدر السابق، ص١٧٦. < وقد أثبتنا بقية كلام الشهرستانى لتوضيح رأى اليعاقبة هنا>. ويصف ابن حزم فى "الفصل" (جـ١ ص٤٩) اليعقوبيين بأنهم يعتقدون أن "المسيح هو الله نفسه وأن الله – تعالى عن عظيم كفرهم– مات وصلب وقُتل". وأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مُدبِّر، والفلك بلا مدبِّر، ثم قام ورجع كما كان، وأن الله تعالى عاد مُحدَثا، وأن المحدَث عاد قديما، وأنه تعالى هو كان فى بطن مريم محمولا به". < وقد أوردنا بقية نص ابن حزم أيضا لتوضيح رأى اليعاقبة الذى أورده المؤلف مجتزءًا >. ووصف ابن حزم لرأى اليعاقبة هو وصف لنوع خاص من القائلين بالطبيعة الواحدة الذين اقتربوا من الـ Patripassianism.

الأقانيم"، كانوا يعتقدون "أن الله واحد ذو "**أقانيم**" ثلاثة هى: الوجود والعلم والحياة، لكن هذه الأقانيم ليست زائدة على "**الذات**" ولا هى "**هو**"،[٩] أى أنها لا هى غير الذات ولا هى الذات، مما يعنى أنها لا موجودة ولا معدومة. هذا التصور للأقانيم فى علاقتها بالذات يقارنه "الشهرستانى" "بأحوال" أبى هاشم عند المعتزلة،[١٠] مشيرا بذلك إلى صياغة الأحوال التى هى "لا هى هو ‹ أى الله › ولا غيره"[١١] والتى هى "لا موجودة ولا معدومة"[١٢].

تبعا لرأى "الشهرستانى"، إذن، فإن رأى هذه الفرقة من المسيحيين، التى يصفها بأنها فرقة النساطرة، يتوسط بين مذهب التثليث **Trinitarianism** الأرثوذكسى والمذهب السابليانى **Sabellianism**، تماما كما تتوسط نظرية "أبى هاشم" الإسلامية فى الأحوال بين المذاهب الواقعى المثبت للصفات **realism** والمذهب الاسمى **Nominalism** عند نفاة الصفات. وفى فترة "الآباء" لم يكن هناك تمييز فى المسيحية بين المذهب الواقعى والمذهب الاسمى فيما يتعلّق بمشكلة التثليث.[١٣] ولم يكن هناك طريق وسط بين التأكيد الأرثوذكسى لحقيقة وجود الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث وبين الإنكار السابليانى لذلك. ومهما يكن الأمر، فإن هذه الفرقة من النساطرة وجدت طريقًا وسطا بين هذين الطرفين المتباعدين بالتهوين من واقعية الأقانيم.

إن "الشهرستانى"، وهو يتمثّل أيضا، أن نظرية الأحوال قد نشأت أساسًا باعتبارها نظرية فى الكليات والحمل بوجه عام وأنها طُبِّقت على الألفاظ المحمولة على الله فيما بعد؛ [١٤] يحاول أن يقارن بين ما يُحْمل على الله فى صيغة "التثليث النسطورية" وبين المحْمولات المنطقية عمومًا. ويبدأ "الشهرستانى" بتوضيح أمرين: ١ – أن لفظى "العلم"

(٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٧٥. وليس للضمير "هو" ما يعود عليه هنا فى هذه العبارة. ومن المحتمل أن يكون تحريفا للضمير "هى"، الذى سيكون عائدا على "الذات". ومن ثمَّ جاءت ترجمتى له بضمير الغائب <المحايد> it. انظر فيما يلى الحاشية رقم ٣١.

(١٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٨٢.

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٩٨.

(١٣) انظر: The Philosophy of the Church Fathers, 1, p. 580.

(١٤) انظر فيما سبق، ص ٢٦١ – ٢٦٢ .

و"الحياة" اللذين يُحملان على الله في الصيغة النسطورية يُحملان عليه من حيث كونه عالما، وأن العالِم له بالضرورة حياة وعلم؛[١٥] ٢ – إنَّ لفظ "العِلم" المحمول على الله في الصيغة – النسطورية – هو ما تسميه الفلاسفة **"نطقا"** λογος وما يُسمَّى في "العهد الجديد" بـ"**الكلمة**" λογος.[١٦] ويواصل "الشهرستاني" قائلا عن صيغة التثليث عند "نسطور": "ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجودا حيًّا ناطقا كما تقوله الفلاسفة في حد الإنسان إلا أن هذه "**المعاني**" تتغاير في الإنسان لكون مركبًا وهو ‹ أي الله › جوهر بسيط غير مركَّب".[١٧] كل هذا يتفق مع ما رأيناه في نظرية أبي هاشم في الأحوال، فالفاظ من قبيل "حي" و"ناطق"، عندما تُحمل على الإنسان عنده تكون أحوالاً من نمط ما سوف نسميه بصفات نوعية؛[١٨] وفضلا عن ذلك فعندما يُحْمل مثل هذين اللفظين أو أكثر، على الإنسان، فسوف يعنيان ضمنا كثرة من الأحوال له، على حين أن مثل هذه الألفاظ كلها، عندما تُحْمل على الله سوف تُردّ إلي حال مفردة هى حال "الألوهية" **mode of Goodhood**.[١٩] ومعنى هذا التصور الجديد "للتثليث"، وفقا لتأويل الشهرستاني، هو تقديم تأويل "للتثليث" على أنه أحوال، يأتي على نحو ما وفق مماثلة تأويله لمعنى التعريف المنطقي للإنسان بطريق الأحوال، ومدافعًا بذلك عن "التثليث" ضد الاتهام الإسلامي له بأنه غير متسِّق مع وحدانية الله.

لكن مَنْ كانوا هم أولئك المسيحيين الذين اعتنقوا هذا التصور الجديد للتثليث؟ إنهم مَن يسميهم الشهرستاني بـ"النساطرة". غيْر أنه لا يمكن أن يكون قد قَصَد بهم النساطرة الذين نعرفهم في تاريخ المسيحية والمعروفين للمسلمين كذلك. فأولا، نحن نعرفُ أن نسطور كان في موقفه من "التثليث" أرثوذكسيا. ولدينا، أيضا، شهادة "المسعودي" بأن أعضاء مجمع "نيقية" قد وضعوا الأمانة التي يتفق عليها سائر النصارى من "الملكية واليعقوبية والعبّاد **Ibadites** وهم النسطورية، ويذكرونها كل يوم

(١٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص١٧٥.
(١٦) المصدر السابق، نفس الموضع.
(١٧) المصدر السابق، نفس الموضع.
(١٨) انظر فيما سبق ص ٢٨١، الحاشية رقم ١٧.
(١٩) انظر فيما سبق ص ٢٦١ – ٢٦٢.

من القُدّاس".[٢٠] ويثبت "ابن حزم" كذلك، في عرضه للمسيحية، أن النسطورية قالت بمثل ما قالته الملكانية سواء بسواء، أي أنها اعتنقت نفس الرأى الذى اعتنقته الملكانية الكاثوليكية في عقيدة التثليث.[٢١] ويقول "يحى بن عدِى"، أيضا، إن الطوائف المسيحية الثلاث كلها، أى الملكانية والنساطرة واليعاقبة، على اتفاق كامل حول عقيدة التثليث.[٢٢] وأخيرًا، نجد "الشهرستاني" يصف مؤسس طائفة النسطورية بأنه "نسطور الحكيم"، أي نسطور الفيلسوف أو الطبيب، "الذى ظهر في زمان المأمون".[٢٣] أى في عهده (٨١٣- ٨٣٣). وينظر "ابن الأثير" إلى فقرة الشهرستانى هذه عن "نسطور"، مشيراً إلى مؤسس النسطورية في التاريخ - المسيحى - المتوفىً في عام ٤٥١م، فيتّهم الشهرستاني على ذلك بجهله بتاريخ النسطورية.[٢٤] غير أن الجهل بالنسبة "للشهرستاني" أمرٌ بعيد الاحتمال. وذلك لسبب واحد، فإن مؤرخا عربيا شهيرا مثل "المسعودي" (+٩١٢م) يقدِّم في أعماله عرضا مفصّلا لظهور النسطورية، حيث يتقرر عنده بوضوح أن "نسطور" كان بطريركا للقسطنطينية وأنه ازدهر في زمن الإمبراطور "تيودوسيوس الثانى"، وأنه كان معاصرا "لكيرلس الإسكندرانى" **Cyril of Alexandria**، وأنه أُدين بالحرمان وبالطرد من الكنيسة في مجمع إفسيوس **Council of Ephesus**.[٢٥] ومن غير المتصوَّر أن لا يكون "الشهرستانى" (+١١٥٣م) قد عَرَف هذه الوقائع. فإن وصف "الشهرستانى" المفصّل لمؤسس جماعة مَنْ يسميهم هنا بالنسطورية، وذكره أيضا للزمن الذى عاش فيه وللقب "الحكيم"، ولم يُعْرَف أن "نسطور" الذى عاش في القسطنطينية كان قد لُقِّبَ به، كل ذلك يظهر أن "الشهرستانى" كان يشير هنا إلى شخص وُجِد بالفعل وكان يُعْرَف بـ"نسطور الحكيم"، وهو الذى ازدهر في عهد المأمون، أو أثناء حياته، والذى كان أيضا نسطوريا، واستمر أتباعه يواصلون من بعده انتماءهم إلى النساطرة، مشكّلين جماعة داخل النساطرة لا يمكن تمييزها. الحاصل إذن هو أن أُسقفا نسطوريا، اسمه نسطوريوس، ويُنطق اسمه بالعربية

(٢٠) المسعودى: "التنبيه والإشراف"، ص١٤٢.

(٢١) ابن حزم: "الفصل" جـ١ ص٤٩.

(٢٢) Périér, Pétits, p. 55.

(٢٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص١٧٥.

(٢٤) ابن الأثير: "كتاب الكامل في التاريخ" نشر "تورنبرج" C.J. Tornberg جـ١ ص٢٣٧؛ وانظر: Sweetman, Islam and Christianity, 11, 1., p. 28

(٢٥) المسعودى: "مروج الذهب"، جـ٢ ص٣٢٧، ٣٢٨؛ "التنبيه والإشراف"، ص١٤٨- ١٥٠.

نسطور، كـان قـد ازدهر فى "أديابين" Adiabene، على نهـر دجلة، فى حـوالى سنة ٨٠٠م،(٢٦) وهـو ما يتطابـق بدقـة مع قـول "الشـهرستانى": "فى زمن المأمون". ونحن لا نعرف شيئا أكثر من ذلك عن نسطوريوس، الأسقف النسطورى هذا، سوى أنه كان المرشحُ المناسب للَقب "نسطور الحكيم"، وأنه هـو الذى وجّـه مـذهـب التـثليث المسـيـحى وجـهـة جديدة، وأن "الشـهرسـتـانى" وصـف أتـباعـه "بالنسـاطرة" ووصـف مـذهـبـهم فى التعليل اللاهوتى لشخص المسيح بأنه مذهب نسطورى.

مـهـمـا يكن من أمـر، فـيـجب علينا أن نميّز فى عـرض "الشـهـرسـتـانى" للتصـّور النسطورى للتثليث بين شـهادته بأنهم يستخدمون صيغة جديدة وبين رأيه الخاص فى أن هذه الصيغة الجديدة للتثليث مماثلة لصيغة "أبى هاشم" عن الأحوال. وفيما يتصل بشـهادته، فإننا يمكن أن نجـد ما يؤكدُها فـى قول "الجـوينى" عن المسـيحيين: "ليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسـها بل هى للجوهر فى حكم الأحوال عند مثبتيها من الإسلاميين".(٢٧) ولا يوجد الآن تفسير لنسبة مثل هذا التصور للأحوال عند المسلمين على وجه العموم إلا على افتراض أن "الجوينى"، الذى عاش فى إيران، كان على معرفة بتلك الصـيـغـة الجـديدة للتـثليث خـلال اتصـاله بمسـيـحـيى إيران الذى كـانوا نسـاطرة أساساً. ويجب ملاحظة أنه حتى "الشهرستانى"، الذى يَعتبر صـراحة – فى الفقرة التى اقتبسناها– أن "صـيـغة التـثليث النسطورية" هى هى بعينها صـيـغة الأحـوال عند "أبى هاشم"، يُوحِّد فى فقرتين أخريين(٢٨) بين صـيغة التثليث للمسيحيين عموما وبين صيغة

(٢٦) انظر: Dictiony of Christian Biography, S.V. Nestorius: (6), The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga, ed. and Trans. F.A.W. Budge (1893),1, p. 279, 1.12; 11, p.506.

(٢٧) الجوينى: "الإرشاد"، ص٢٨.

(٢٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٤؛ "نهاية الإقدام"، ص١٩٨.

وفى ذلك يقول "الشـهرسـتـانى" وهو يعرض لرأى العلاّف فى التوحيد بين ذات الله تعالى وصفاته وقوله بإثبات ذات هو بعينه صـفة أو إثبات صفة هـى بعينهـا ذات: "وإنْ أثبت أبو الهذيل هذه الصـفـات وجوهاً للذات فهى بعينها أقانيم النصارى أو أحوال "أبى هاشم" (الملل والنحل ص٣٤).

وفى معرض بيان العلاقة بين رأى المسيحيين ورأى "أبى هـاشم" يقول "الشـهرستانى"، أيضـا: "وقال أبو هاشم العالمية حـال والقادرية حـال ومفـيدهمـا حـال يوجب الأحوالَ كلها. فـلا فرق فى الحـقيقة بين أصحـاب الأحوال وبين أصحـاب الصّفات إلا أن الحال <مُناقض> للصفات، إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قايمة بالذات. ويلزمهم مذهب النصارى فى قولهم: واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية". ("نهاية الإقدام"، ص١٩٨). (المترجم)

الأحوال عند "أبى هاشم"، وربما يرجع هذا، أيضا، إلى أنه كانت تسود فى إيران حيث عاش، تلك الصيغة التى استخدمها المسيحيون. وفضلا عن ذلك، يوجد دليل، سأحاول بيانه من بعد، يُعزِّز قول "الشهرستانى"، الذى هو أيضا مطابق لرأى "الجوينى"، كما رأينا، بأن الصيغة النسطورية الجديدة للتثليث مماثلة لصيغة الأحوال عند "أبى هاشم"، وسأحاول بيان أن الصفاتية المسلمين من أهل السُّنة قد استخدموا صيغة مماثلة لصيغة التثليث تعبيرا عن اعتقادهم بحقيقة الصفات. ونفس التمييز نجده كذلك عند الجوينى فى عرضه للمذهب المسيحى العام فى "التثليث".

أولا، لنفحص عبارة "الشهرستانى" عن أن الصيغة النسطورية الجديدة فى التثليث مماثلة لصيغة "أبى هاشم" فى الأحوال.

الحاصل أنه قبل أن يستخدم "أبو هاشم" بزمان طويل، صيغة "ليست الله وليست غيره" تعبيرا عن عقيدته غير السلفية فى الأحوال، استخدم "سليمان بن جرير" نفس الصيغة تعبيرا عن العقيدة السلفية فى الصفات.(٢٩) وبما أن وفاة "سليمان بن جرير" كانت سنة ٧٨٥م قبل زمان "المأمون"، الذى ظهرت فى عهده صيغة التثليث النسطورية الجديدة، وكانت وفاة "أبى هاشم" سنة ٩٣٣م، أى بعد ذلك العهد بمدة طويلة، فيجب – فيما هو واضح – أن تُدرس تلك الصيغة النسطورية الجديدة بالأحرى فى ضوء الصيغة التى استخدمها "سليمان بن جرير" من أن تُدرس فى ضوء الصيغة التى استخدمها "أبو هاشم".

ومتى دُرِست هذه الصيغة النسطورية الجديدة فى ضوء هذه الصيغة الإسلامية السلفية فإنه يمكن بيان أنها ليست انحرافا عن التصور المسيحى الأرثوذكسى للتثليث، على الرغم من أنه يمكن افتراض أن التغيّر الحادث فى عبارتها إنما هو محاولة للتوافق اللفظى مع العقيدة الإسلامية فى الصفات.

لنفحص الآن جزئىْ هذه الصيغة الجديدة.

(٢٩) انظر فيما سبق ص٣٠٤ ، ٣٠٧ .

بالنسبة "للجزء الأول منها، أي إن الأقانيم "ليست زائدة على الذات"، فعلى فرض أن المقصود به هو أن تتطابق مع ذلك الجزء من الصيغة الإسلامية السلفية التي كانت تؤكد أن الصفات "ليست غير الله"، يجب كذلك افتراض أن يكون لها نفس معنى نموذجها الأول في عقيدة الصفات الإسلامية. وأيضا فإن معنى تعبير "ليست غير الله" في الصيغة الإسلامية، هو أن الصفات، كما رأينا،[٣٠] قديمة مع الله co-eternal وليست منفصلة عنه. وإذن، فإن تعبير: "ليست زائدة على الذات" يجب أن يكون معناه بالمثل هو أن الأقانيم قديمة مع الذات الإلهية وغير منفصلة عنها، لكن هذه أيضا عقيدة مسيحية صالحة؛ والاختلاف هكذا بين تعبير "ليست زائدة على الذات" في صيغة التثليث الجديدة وتعبير "ذات واحدة" في الصيغة الأصلية للتثليث هو مجرد اختلاف لفظي.

فيما يتعلق بالجزء الثاني من الصيغة النسطورية الجديدة ، والتي أخذناها بمعنى أن الأقانيم "ليست هي الذات"، فحتى على افتراض أنه كان يُقصد بها أن تتطابق مع ذلك الجزء من الصيغة الإسلامية التي أكَّدت أن الصفات "ليست هي الله"، فسنحاول بيان أن مَن صاغوا هذه الصيغة النسطورية الجديدة لم ينحرفوا عن التصوُّر المسيحي الأرثوذكسي للتثليث والذي يكون كل أقنوم من الأقانيم فيه هو "الله".

سوف يُلاحظ أن الصيغة لا تقول إن الأقانيم ليست هي "الله"؛ إنها تقول فحسب إن الأقانيم "ليست هي" ، أي ليست "الذات".[٣١] وأيضًا، يُعبِّر اللفظ العربي "الذات" essence ، هنا عن اللفظ اليوناني *ousia* في الصيغة "الكابادوكيانية" "جوهر واحد" one ousia" وثلاثة أقانيم" . لكن طبقًا للتصور المسيحي الأرثوذكسي للتثليث ، فعلى حين يعني تعبير "جوهر واحد" one ousia لا فقط أن الأقانيم كلها قديمة مع الله ولا تقبل الانفصال عنه في الجوهر وإنما يعني أيضا أنها واحدة في "الألوهية" Goodhood، فلاتزال الأقانيم، بسبب كونها متميِّزة في الحقيقة بعضها عن بعض غير مفترض أن تكون هي هي الذات بالكلية؛ ومن المفترض أن تكون متميِّزة عن الذات بجهة من الجهات ، كما يمكن أن يُفهم ذلك من المماثلات analogies التي حاول أن يُفسِّر بها

(٣٠) انظر فيما سبق ص ٤٦٦ .
(٣١) انظر فيما سبق ص ٤٦٦ الحاشية رقم ٩.

"آباء الكنيسة" العلاقـة القائمـة بينهـا وبين الذات. وهكذا فطبقـًا لـ"باسليـوس" Basil و "يحيى الدمشقي"، وكلاهما يوحِّدان بين "الذات" والأقنوم الأول "الآب".[٣٢] تُفسر العلاقة بين الذات وبين الأقانيم بمماثلة العلاقـة بين النـوع « إنسان » وبين أفراد الناس ، مثل « بطرس وأندراوس ويوحنا وجيـمس » كمـا يذكـر « باسليـوس » [٣٣] ، أو « بطرس وبولس » كمـا يذكـر « يحيى الدمشـقى » [٣٤] ، وكـذلك « أوغسـطين » Augustine بالمثـل ، الذى نجـد « الذات » عنده هى القـوام العـام Common Substratum لكل الأقانيم الثلاثة والذى يرفض مماثلة العلاقة بين النوع والفرد ، يُفسِّر العلاقة بين الذات والأقانيم وبين ثلاثة تماثيل مصنوعة من الذهب [٣٥] .

وهكذا ، طبقًا لأى من المماثلتين ، فالأقانيم فى علاقتها بالذات هى من جهة ليست بالكلية هى هى الذات . ونتيجة لذلك ، فيما يتصل بالعبارة الواردة فى الجزء الثانى من الصيـغة النسطورية الجديدة ، أى أن الأقانيم « ليست هى الذات » ، فعلى حين أنها ربما بدت للمسلمين مثل عبارتهم عن الصفات الإلهية ، أى أنها لا غيره ، فإنها كانت تعنى للنسطوريين أنفسهم أنه على حين أن الأقانيم واحدة فى الذات بمعنى أنها واحدة فى الألوهيـة ، فإن الأقانيم « ليست هى الذات » طالمـا أن الذات متصلة بهـا إمـا اتصال النوع بأفراده أو اتصال الذهب بتماثيل مصنوعة منه .

وهناك دليل يُعزِّز كون الصيغة النسطورية الجديدة للتثليث قد صيغت وفقًا لمماثلة صيغة إسلامية ، على نحو ما استخدمها الصفاتية السلف وليس كما استخدمها أصحاب الأحوال غير السلفيين ، يوجد فى مؤلَّف « ليوسف البصير » [*] ، الذى ازدهر إما فى العراق أو فى إيران فى بداية القرن الحادى عشر الميلادى .

(٣٢) انظر : The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp, 352 - 353.

(٣٣) Epist. 38, 2 (PG 32, 325B); cf. 38, 3 (328 A).

(٣٤) De Fide Orthodoxa 111, 4 (PG 94,997 A).

(٣٥) انظر : The Philosophy of The Church Fathers, 1, p. 351.

(*) **يوسف البصير**: أبو يعقوب بن إبراهيم : (ازدهر فى القرن الحادى عشر الميلادى) ، قرَّائى من فارس . سافر كثيراً . وبرغم أنه كفيف ترك طائفة من الأعمال الفلسفية والدينية – التشريعية الهامّة . (المترجم)

يقتبس « يوسف البصير » عبارتين عن « المسيحيين » ، سوف أوردهما هنا بترتيب معكوس . تُقرأ العبارة الثانية على النحو الآتي : « وبنفس الطريقة يقولون : ثلاثة أقانيم ، جوهر واحد إله واحد » . (٣٦) وهذا إثبات دقيق لصيغة التثليث الكبادوكيانية ، والتي يترجم لفظ ousia فيها ، كما جاء تمامًا في الترجمات العربية لهذه الصيغة ، بـ « جوهر » substance ، بدلاً من « ذات : essence. (٣٧) وفيما يتعلّق بعبارة « إله واحد » ، فهي إضافة صحيحة تمامًا باعتبارها تفسيرًا لما يتضمنه تعبير « جوهر واحد » one substance . والعبارة الأولى توجد في الفقرة التالية : « إن رأى المسيحيين مماثل لرأى الصفاتية . فالصفاتية يقولون : لا نصف علم اللّه بأنه موجود أو معدوم ، وبأنه مخلوق أو قديم ، وبأنه هو هو اللّه أو غير اللّه . وبالمثل يؤكّد المسيحيون قولهم ، فيما يتعلّق بالأقانيم ؛ نحن لا نقول : الأقانيم يختلف بعضها عن بعض ولا نقول : إن كل أقنوم منها هو نفسه الأقنوم الآخر ، حتى إنهم لا يقولون عن أقنوم الابن ، ما إذا كان هو نفسه أقنوم الآب أو غيره » . (٣٨)

في هذه الاقتباس الأخير ، فإن عبارة : لا نقول الأقانيم مختلفة بعضها عن بعض ، ولا نقول : إن كل أقنوم منها هو نفسه الأقنوم الآخر ، التي يوردها « البصير » منسوبة إلى المسيحيين ، تعكس الصيغة التي اقتبسها « الشهرستاني » كما تشير إلى استخدام المسيحيين ، الذين أشار إليهم « البصير » ، لتلك الصيغة . غير أنه من الملاحظ أن الصيغة الإسلامية التي يقارن « البصير » بينها وبين عبارة المسيحيين هذه إنما يعزوها لا إلى « أبي هاشم » ، بل إلى « الصفاتية » الذين يقولون عنهم ، بالتالي ، إنهم هم « الكُلابية » (٣٩)، أي أتباع « ابن كُلاَّب » ، الذي كان سلفيًا يؤمن بثبوت

(٣٦) Hebrew, Arabic, p. 45 a, 11. 2-3, (كتاب المحتوى) Ne' imot, p. 22. أو 22b

(٣٧) انظر فيما سبق ، ص ٢١١ حاشية رقم ١٠٥ .

(٣٨) Hebrew Arabic, p. 44b, 1. 14b-p. 45a, 1.2, (كتاب المحتوى) Ne imot, p.11,16-22.

(٣٩) Ne Arabic, p. 45b, 11.8 ff; Hebrew, p. 23a 11.ff. Ne' imot'

اقتبسه « فرانكل » : P.F.Frankel, Ein Mu tazilitischen Kalam aus dem 10, Jahrhundert (1872). pp. 55.

الصفات [٤٠] ، والذى استخدم مثل سلفه « سليمان بن جرير » للتعبير عن اعتقاده بصفات ثابتة صيغة تبنّاها « أبو هاشم » من بعده للتعبير عن اعتقاده بالأحوال . ولا يوجد كذلك ، فيما أعلم ، إشارة فى أى موضع إلى استخدام المسيحيين لعبارة تقول عن الأقانيم : إنها لا تختلف بعضها عن بعض وليس كل أقنوم منها هو نفسه الأقنوم الآخر » ، على الرغم من أنها لا تتناقض مع التصور المسيحى للأقانيم فى علاقتها بعضها ببعض . مما لا شك فيه ، إذن أن « البصير » قد اقتبس هذه العبارة من بعض المسيحيين فى موطنه ، إما فى العراق أو فى إيران حيث كانت غالبية المسيحيين فيهما نساطرة . وكونه يقتبس باسمهم أيضاً الصيغة « الكابادوكيانية » فإنه يُبيِّن أنهم كانوا فى تصورهم للتثليث أرثوذكسيين . وفضلاً عن ذلك ، فكونه يقارن بين هذه العبارة وبين الصيغة التى استخدمها المسلمون الذين كانوا يعتقدون بثبوت الصفات إنما يُبَيِّن أن المسيحيين الذين اقتبس « البصير » عبارتهم كانوا يؤمنون بالوجود الفعلى للأقانيم .

وهكذا ، لدينا هنا دليل على أنه قد وُجد بين نساطرة العراق وإيران مَن تبنُّوا ، فى محاولتهم التوفيق بين عقيدتهم فى التثليث وعقيدة المسلمين فى الصفات ، صيغة مثل تلك الصيغة التى اقتبسها « الشهرستانى » ، لكنهم استخدموا تلك الصيغة لا بمعناها عند « أبى هاشم » تعبيراً عن الاعتقاد بالأحوال ، بل بالأحرى بالمعنى الذى كان مستخدماً عند بعض الصفاتية ، تعبيراً عن اعتقادهم بثبوت الصفات . وعلى ذلك ، فإن أولئك النساطرة ظلُّوا أرثوذكسيين فى اعتقادهم بالتثليث ، والتوافق بينهم وبين الصفاتية المسلمين لم يكن إلا توافقاً لفظياً .

هذا فيما يتعلق بالدليل الذى يُعزِّز ، كما ذكرنا من قبل ، قول « الشهرستانى » عن الصيغة النسطورية الجديدة فى التثليث إنها قد دخلت « فى زمن المأمون » .

وفى مؤلف ظهر ببغداد خلال عام ٩٣٣م ، وبعد قرن تماماً على وفاة المأمون ، الذى ظهرت فى زمنه ، كما يقول الشهرستانى ، الصيغة النسطورية الجديدة للتثليث ،

(٤٠) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ١٦٩ ، ٥١٤ ، ٥٤٦ ، ٥٤٨ .

يناقش « سعديا » التعليل اللاهوتي لطبيعة المسيح عند أربع فرق مسيحية(٤١) : الفرقة الثانية هي الفرقة المعروفة تاريخيًا بفرقة النساطرة . والفرقة الرابعة يصفها بأنها الفرقة التي « ظهرت فقط حديثًا » ، ويقدِّم تعليل أتباعها لطبيعة المسيح على النحو التالي : « هم يحدِّدون لعيسى مكانة نبي فحسب ، وهم يؤولون النبوة التي يذكرونها عندما يتحدثون عنه كما نؤول نحن عبارة « الكتاب المقدّس » « إسرائيل ابني البكر » (سفر الخروج ، الإصحاح الرابع : ٢٢) ، التي هي مجرد تعبير عن تقدير ورفعة مقام ، أو كما يؤول آخرون [= المسلمون] وصف إبراهيم بأنه خليل اللّه (سورة النساء : ١٢٥) (٤٢) .

لم يكن بوسع « سعديا » ، أيضًا ، أن يقصد بهذه الفرق الرابعة بطابعها الإبيوني Ebionitic (*) في تعليل طبيعة المسيح الساموساتيين < الشمشاطيين > Sa-mosatenians (**)، أو الآريوسيين arians (***)، أو المقدونيين Macedonians < أتباع مقدونيوس > (****)، لأنهم كانوا معروفين جميعًا للشعوب الناطقة بالعربية ، في زمن

(٤١) انظر بحثي بعنوان : "Saadia on the Trinity and Incarnation", Studies and Essays in Honor of Abraham N.Neuman (1962), pp. 547 - 568.

(٤٢) سعديا : « كتاب الأمانات والاعتقادات » ، ص ٩١ – ٩٢ .

(*) **الإبيوني** أو الابيونيتي : نسبة إلى إبيون Ebion ، وهو من كُتَّاب الأناجيل غير المعتمدة عند المسيحيين . وتطلق كلمة الإبيونيين على فرق يهودية ومسيحية مختلفة « انتشرت خصوصًا في الشرق المسيحي في القرنين الثاني والثالث الميلاديين . وقد ظلَّ أشياع الإبيونيين موجودين حتى أواخر القرن الرابع الميلادي ، ثم انقرضوا بعد ذلك ، وينكر « إبيون » ألوهية المسيح ويعتبره مجرد بشر رسول » . (المترجم)

(**) **الساموساتيون** : نسبة إلى مؤسس فرقتهم « بولس الشمشاطي » Paul Of Somosate الذي كان أسقفًا على أنطاكية منذ سنة ٢٦٠م . أنكر ألوهية « المسيح » . وطُرِد من الكنيسة سنة ٢٦٩م . يقول عنه ابن حزم في « الفصل » : « وكان قوله التوحيد المجرد الصحيح ، وأن عيسى عبد اللّه ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام ، خلقه اللّه تعالى في بطن مريم من غير ذكر ، وأنه إنسان لا ألوهية فيه البتة . وكان يقول : لا أدري ما الكلمة ولا الروح القدس » . (المترجم)

(***) يقول ابن حزم عن « أريوس » : « ومن قوله التوحيد المجرَّد ، وأن عيسى عليه السلام عبدٌ مخلوق ، وأنه كلمة اللّه تعالى بها خلق السموات والأرض » . (المترجم)

(****) **مقدونيوس** : بطريرك القسطنطينية زمن الإمبراطور « قسطنطين » . يقول عنه ابن حزم في « الفصل » : « وكان قول مقدونيوس التوحيد المجرَّد ، وأن عيسى عليه السلام عبدٌ مخلوق ، إنسان نبي ، رسولَ اللّه كسائر الأنبياء عليهم السلام ، وأن عيسى هو روح القدس ، وكلمة اللّه عزَّ وجل ، وأن روح القدس والكلمة مخلوقان ، خلق اللّه كل ذلك » . (المترجم)

سعديا ، على اعتبار أنهم أتباع فرق مسيحية قديمة ، ولم يكن بوسع « سعديا » أن يشير إلى أى فرقة منها على أنها الفرقة «التى ظهرت حديثًا فحسب » . ومن الواضح أن إشارة « سعديا » كانت إما إلى فرقة قديمة تبنَّت حديثًا هذا التعليل اللاهوتى لطبيعة المسيح أو إلى فرقة حديثة تمامًا أحيت هذا الرأى . فمن كان أعضاء هذه الفرقة إذن ؟

يمكن العثور على إجابة هذا السؤال فى فقرة « الشهرستانى » التى عرفنا منها معلومات عن الفرقة المنشقة تلك أى جماعة النساطرة الذين أعادوا تشكيل صيغة التثليث . فبعد تلك الفقرة ، وهو يتناول التعليل اللاهوتى لطبيعة المسيح عند النساطرة ، بعد ذكر الرأى الذى يُنسب عادة إليهم وهو أنه يوجد فى المسيح المولود «أقنومان وطبيعتان» [٤٣]. يناقش «الشهرستانى» مختلف الآراء عن طبيعة المسيح [*] التى تعتنقها جماعات عديدة من النساطرة ، وأثناء مناقشته ينكر رأيًا يقدِّم له بهذه العبارة : « وبوطينوس < = فوطينوس > [**] وبولس الشمشاطى يقولان » . وعلى أية حال ، فالواضح من السياق أن هذه المقدمة تعنى « و[بعض النساطرة] [٤٤] يتابعون فوطينوس وبولس الشمشاطى ، فيقولون » . والرأى الذى يُنسب إلى هؤلاء النساطرة الذين تابعوا فوطينوس وبولس الشمشاطى يُقرأ كالتالى : « إن المسيح ابتدأ من مريم عليهما السلام وأنه عبد صالح مخلوق إلاّ أن اللّه تعالى شرَّفه وكرَّمه لطاعته وسمَّاه ابنًا على التبنِّى لا على الولادة والاتحاد »[٤٥] . هذا الرأى فى طبيعة المسيح مماثلٌ تمامًا للرأى الذى ينسبه « سعديا » إلى الفرقة التى « ظهرت حديثًا فحسب » . لدينا هنا ؛ إذن ، تقرير عن أن فرقة معيَّنة من النساطرة عَرف « سعديا » «أنها ظهرت حديثًا فحسب » ، أى قبل حوالى سبعين عامًا من ولادته هو (سنة ٨٨٢ م) ، فى زمن المأمون ، بالقرب من بغداد ، وحيث كتب «سعديا» عنهم تلك العبارة . وفى محاولة التوفيق بين اعتقادهم بعيسى وبين اعتقاد المسلمين

(٤٣) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ١٧٦ .

(*) Christological views

(**) فوطينوس Photinus : (القرن الرابع الميلادى) . نُصِّب أسقفًا على « سيرميوم » Sirumi-um عام ٣٤٤م ، لكنه نُحِّيَ وطُرد من الكنيسة فى عام ٣٥١م لهرطقته . لم يبق من كتاباته شىء وقد وصف خلفاؤه نظريته على أنحاء متباينة ؛ ومن الواضح أنها كانت صورة من السابليانية . (المترجم)

(٤٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٤٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

بأن عيسى ما هو ﴿ إِلاَّ رَسُولٌ ﴾ (سورة النساء : ١٥٧ ؛ سورة المائدة : ٧٥) ، أعادوا صياغة تصورهم النسطورى العام لطبيعة المسيح فى صورة « إبيونية » . وإذْ كان عليهم أن يفعلوا ذلك فليس مثيراً للدهشة . فالمذهب النسطورى ، من بدايته الأولى ، قُدِّم بأشكال متنوعة ، ومن قبل ، فى حياة مؤسسه قَدَّمه اثنان من «آباء الكنيسة اللاتين» على أنه « كريستولوجيا إبيونية » ، تماثل ما اقتبسناه من « الشهرستانى » ، حتى إنهما قد قارناه ، كما فعل « الشهرستانى » ، « بكريستولوجيا » فوطينوس وبولس الشمشاطى . وعلى هذا النحو يقارن «كاسيانوس» Cassian (*) بين الهرطقة النسطورية والهرطقات الإبيونية والفوطينية ويصفها بأنها تعتقد أن المسيح هو مجرد إنسان (Homo Solitorius) [٤٦]. وكذلك يجد « ماريوس ميركاتور » Marius Mercator (**) أن « نسطور » ، مثله فى ذلك مثل « بولس الشمشاطى » ، كان يعتقد أن المسيح هو ابن اللّه جزاء له على الأعمال الصالحة فحسب وبالتبنِّى لا بالطبيعة (Pro Meritis, et ex adoptione, non ex natura) [٤٧]. ومن المحتمل أن يكون مثل هذا التصور لطبيعة المسيح قد شاع من قبل على نحو غامض بين النسطوريين فى العراق عندما كان يتبلور عند جماعة منهم منشقة فى عهد المأمون .

(*) **كاسيانوس** : Cassian (Cassianus) يُعرف أيضًا بأنه : Johannes Messiliensis, Johannes) Erimita) (٣٦٠ – ٤٣٥م) راهب ولاهوتى . عاش فى مصر . انضم إلى سلك الرهبنة من سنة ٣٨٥م إلى سنة ٤٠٠م . أسَّس ديرًا فى « مارسليا » سنة ٤١٥م ، وهو منشئ الرهبنة فى أوروبا الغربية . اعتبره البعض مؤسسًا لمذهب « شبيه بالبلاجية » Semi-Pelagianism . (المترجم)

(٤٦) De Incarnatione Christi, Adversus Nestorium 1,2 (PL 50, 18 - 19), V, 2 (98 f.)

(**) **ماريوس ميركاتور** . (بداية القرن الخامس الميلادى) . لاتينى مسيحى يحتمل أنه أفريقى المولد ، كتب ضد النساطرة والبلاجيين (أتباع بلاجيوس) . أعماله تعد من المصادر الرئيسية لمعرفة عقائد النساطرة . (المترجم)

(٤٧) Epistola de Discrimine et c. 2 (PL 48; 773 B).

(٥) مذهب الصفات الإلهية الإسلامى عند المسيحيين فى العصر الوسيط [١]

مع أن القـول بالصفـات الإلهيـة فى الإسـلام ظهـر بتأثير من مـذهب التثليث المسيحـى [٢] ، وأن المنـاظـرة حـول الصفـات جـرت فـى الإسـلام بالتـوازى مـع المنـاظـرة حـول التثليث فى المسيحية ؛ فإنـه لم تكن توجـد مشكلـة صفـات فى المسيحيـة [٣] . أى لم تكن هنـالـك مشكلـة تتعلـق بمـا إذا كانت الألفـاظ المتنوِّعـة المحمولـة على اللّـه فـى « الكتـاب المقـدَّس » تتضمـن وجـود أشيـاء قائمـة بالفعـل بذات اللّـه تطـابـق تـلك الألفـاظ المحمـولة عليـه أم لا . لقـد نشـأ بين « آبـاء الكنيسـة » تمييز بين ألـفـاظ « الأب » و« الابـن » و« روح القُدس » التى كان يُشـار بهـا إلى أشخاص أو إلى أقانيم ، وبين كل الألفاظ الأخرى المحمولة على اللّـه . أمـا الأشخـاص فقد نُظر إليها على أنها موجودات حقيقية ، ومع أنها متميزة بعضـها عن بعض ، فقـد كانت واحداً بالجوهـر ، وشكَّلت إلهًا واحداً مثلثا Triune God . وبالنسبة لجميع الألفاظ الأخرى فقد نظر إليها على أنها مجرد أسماء تصـف كمـالات بعينها فى اللّـه ، وبما هى ألفاظ كان يلزم تأويلها إما على أنها سلوب أو على أنها أفعال .

كان هذا هـو موقف المسيحية حتى منتصف القرن التاسع تقريبًا . ثم حدثت بعد ذلك أربع حوادث حدَّدت تاريخ مشكلة الصفات فى المسيحية .

الحادثة الأولى كانت رأيًا يتعلق بالمثل الأفلاطونية قدَّمه « يوحنا سكوتس إريجينا » John Scotus Erigena (٨٠ – ٨٧٧م) ، ويتضـمَّن نظرية فى الصـفات مـثل تلك التى

(١) يستند هـذا القسم على ما جاء فى الصفحات ٤٩ – ٦٤ من فصل بعنوان : "Extra diecal and Intradeical Interpretation of Platonic Idias" مـن كـتـابـى : "religious Philosophy", pp. (27 - 68)

(٢) انظر فيما سبق ص ١٨٩ وما بعدها .

(٣) انظر فيما سبق ص ٢١٦ وما بعدها .

كان يعتنقها الصفاتية فى الإسلام [٤] . والحادثة الثانية كانت رأيًا يُزعم أنه يُمَيِّزُ بين الكمالات التى تحمل على اللّه قدَّمه « جلبرت دي لابوريه » (Gilbert de la Porrée) (١٠٧٦ - ١١٥٤) [*] ، ويتضمَّن أيضًا نظرية فى الصفات مثل تلك التى كان يعتنقها الصفاتية فى الإسلام [٥] . كلاً هذين الرَّأْيَين تمت إدانتهما ، فرأى « جلبرت » أدانه مجمع رايمز Rheims فى سنة ١١٨٤م ، ورأى « إريجينا » أدانه مجمع باريس سنة ١٢٠٧م .

وحَدَث شيء آخر : ففى وقت مبكر من القرن الثالث عشر الميلادى ، وقبل سنة ١٢٣٥م بالتأكيد ، ظهرت ترجمة لاتينية لكتاب ابن ميمون « دلالة الحائرين » ، الذى اشتمل على تفاصيل من مجادلات المسلمين حول مشكلة الصفات الإلهية وعلى تقديم نظريته الخاصة المفصَّلة فى معارضة حقيقة الصفات . ولم تكن الترجمة اللاتينية عن العربية ، لغة الكتاب الأصلية التى كُتب بها ، ولكنها كانت عن واحدة من ترجمتين عبريتين له . وفى تلك الترجمة العبرية نجد أن اللفظ العربى « صفات » ، الذى يعكس ، كما رأينا من قبل ، اللفظ اليونانى المستخدم فيما يتعلق بالتثليث ، قد تُرجم إلى اللفظين العبْريين middah و to 'ar . هذا اللفظان بدورهما تُرجما إلى ثلاثة ألفاظ لاتينية هى : attributio و dispositito و nominatio [٦] . ومن هذه الألفاظ الثلاثة التى يعكس كل واحد منها أحد معانى اللفظين العبريين مثلما يعكس أحد معانى اللفظ العربى الأساسى ، لقى اللفظ attributio المستخدم فى هذه الترجمة بمعنى محمول إلهى divine prdicate ‹ أى صفة تصف اللّه › اهتماماً خاصًا . وفى الوقت الذى تمت

(٤) انظر : . Religious Philosophy, pp. 54 - 55

(*) **جلبرت دى لابوريه** : فرنسى ، تلميذ لـ « برناردى شارتر » ، وأستاذ بمدرسته ، ورئيس عليها من بعد برنار ، علَّم بباريس سنة ١٤٤١م . وفى السنة التالية عُيِّن أسقفًا . وضع كتاب « المبادئ الستة » ليكمل كتاب «أرسطو» فى المقولات ، وكان أرسطو قد أجمل الكلام فيها ؛ فصار كتابه يُدرَّس مع كتب «أرسطو» و « إيساغوجى » فرفريوس إلى نهاية العصر الوسيط . كان يرى أن الماهيات أو الصور متحققة فى الأفراد متكثِّرة بتكثرها ، وأن أصل المعانى الكلية هو إدراك العقل للمشابهات الجوهرية بين الموجودات وتكوين وحدة ذهنية منها هى « الجنس » أو « النوع » . (المترجم)

(٥) . Ibid, pp. 55 - 56

(٦) Rabi Mossei Aegyptii, Dux seu Director dubitatium aut perplexorum,lib., 1, cap. xlix, fal. xvkkka, 1, 28; cap. LI, fol, xvlll b, 1.41 (Paris 1520).

فيه هذه الترجمة لم يكن اللفظ اللاتينى attributio أو اللفظ attributum بمعناه الاصطلاحى معروفًا بالكلية . ووفقًا لما ورد فى Thesaurus Linguae Latinae « مكنز اللغة اللاتينية » ، فإنه قد استخدم بمعناه الاصطلاحى ذاك عند « شيشرون » Cicero . لكنه ، على حد علمى ، لم يكن قد استخدم للدلالة على الألفاظ المحمولة على « اللّـه » ، سواء فى كتاب كُتِب باللاتينية أصلاً أو تُرجِم من العربية إلى اللاتينية . وفى الترجمة اللاتينية لكتاب الغزالى « مقاصد الفلاسفة » التى أنجزها « يوحنا هيسباليسيس » John Hispalensis فى القرن الثانى عشر ، فإن الكلمة العربية « صــفة » تُرجمت لا إلى attributio أو attri-butum ، وإنما تُرجمت إلى assignatio [(٧)] . إن الفعْل attribuere [(٨)] والاسم attributio [(٩)] يوجدان بالفعل فى الترجمة اللاتينية لكتاب ابن جبيرول «ينبوع الحياة» Avicebrol's Fons vitae التى أتمها فى القرن الثانى عشر « يوحنا هيسباليسيس » أيضاً ، ويمكن أن يُفهم من السِّياق أن اللفظ لا يُستخدم فى كلا الكتابين بمعنى « محمول » predicate ولا يزال معناه أقل من أن يفيد معنى « محمول إلهى » divine predicate ؛ لكنه كان يفيد بالأحرى معنى « هِبة » gift و « إضافة » addition و « علّة » Cause .

هـذه هى الحادثة الثالثة .

والحادثة الرابعة المهمة وقعت على التوالى .

فـبين السنوات ١٢٤٥ـ– ١٢٥٠م وبين السنوات ١٢٥٤ – ١٢٥٦م نشر « ألبرت الأكبر » Albertus Magnus [(*)] « وتوما الأكوينى » Thomas Aquinas [(**)] تباعًا

(٧) Algazel's Metaphysics, ed. J.T. Muckle (1933), p. 62, 1.2، وانظر فى العربية كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، ص ١٤٩ .

(٨) Avencebrolis (Ibn Gebirol), Fon Vitae, ed. Baeumke (1895), p. 32, 1.27.

(٩) Albertus Magnus, In 1 sent. 111,4.

(*) **القديس ألبرت الأكبر** (١٢٠٦م – ١٢٨٠م) : لاهوتى وعالم وفيلسوف ألمانى ، وُلد فى بافاريا . دخل رهبنة الدومنيكان سنة ١٢٢٣م ، وعلَّم فى باريس سنة ١٢٤٥م ، وفى كولونيا سنة ١٢٤٨ – ١٢٥٢م ، حيث تتلمذ توما الأوينى عليه ، ترأس طائفة الدومنيكان فى ألمانيا من سنة ١٢٥٤ إلى ١٩٥٩م . وعُيِّن أسقفًا فى ١٢٦٠م ، واعتزل بعد عامين ليقضى بقية حياته فى التدريس والبحث العلمى . من أهم كتبه اللاهوتية : شرح « كتاب الأحكام » لبطرس اللمباردى ، و « شروح على الكتاب المقدس » ، ومجموعة « فى المخلوقات » ، ومجموعة لاهوتية – وله فى الفلسفة شروح على أرسطو فى المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة والأخلاق النيقوماخية والسياسة ، ورسالة فى وحدة العقل ردًا على ابن رشد ، ومن كتبه العلمية : كتاب النبات ، وكتاب الحيوان ، وكتاب المعادن . حاول التوفيق بين اللاهوت وبين فلسفة أرسطو . (المترجم)

(**) **القديس توما الأكوينى** (١٢٢٥ – ١٢٧٤م) : ابن كونت دى اكوينو بإيطاليا الجنوبية . يلقَّب غالبًا « بالأستاذ الإنجيلى » Doctor Angelicus و « بأمير المدرسين » Prenceps Scholasticorom
=

تعليقها على كتاب « الأحكام » sentences لـ « بطرس اللومباردى » Peter Lombard [*] . فى هذين التعليقين استخدم كل منهما ولأول مرة لفظ « الصفات » attributes بدلاً من لفظ «الأسماء » names التقليدى لوصف الكمالات العديدة التى تُحمل على اللّه . وفضلاً عن ذلك فإن كليهما، ما إن قدّما اللفظ attributes « صفات » حتى أثارا سؤالاً نقرأ صياغته عند « ألبرت الأكبر » على النحو الآتى : « هل صفات اللّه واحدة أو كثيرة ؟ » [١٠] ، ونقرأ صياغته عند « توما » على النحو الآتى : « هل توجد للّه صفات كثيرة ؟ » [١١] ، فالسؤال معناه هو ما إذا كانت الصفات متميزة حقًا عن اللّه ومتميِّزة بعضها عن بعض أم لا .

هذا هو تتابع الحوادث فى تاريخ الفلسفة المسيحية اللاحقة على « آباء الكنيسة » post- Patristic فيما يتعلّق بمشكلة الصفات :

١ - نظرية « إريجينا » عن المثل .

٢ - الرأى المزعوم لـ « جلْبرت » عن حقيقة التمييز بين الكمالات المحمولة على اللّه وبين ذات اللّه .

٣ - دخول لفظ « الصفات » attributes فى الفلسفة المسيحية اللاتينية بمعنى المحمولات الإلهية إضافة إلى معرفة المناظرات الإسلامية التى دارت حوله .

= دخل رهبنة الدومنيكان ، ثم درس في باريس على يد ألبرت الأكبر . أسس مدرسة لاهوتية في كولونيا . دخل في خصومة شديدة مع الرشديين في باريس . وفي سنة ١٢٧٣م انقطع عن التعليم وعن الكتابة وتفرّغ للعبادة حتى وفاته . أشهر أعماله : المجموعة اللاهوتية ، والمجموعة الفلسفية . الأولى هى «الخلاصة اللاهوتية» ، والثانية هى « مجموعة الردود على الخوارج » ، وله شرح لكتاب « الأحكام » ، فصل بين الفلسفة واللاهوت ، واعتبر الفلسفة في خدمة اللاهوت وهو أكبر نصير للاهوت الكاثوليكي . وفي سنة ١٣٢٣م أعلنته الكنيسة قديساً . (المترجم)

(*) **بطرس اللمباردى** : أشهر مؤلفى كتب « الأحكام » sententiae (التى تضم القضايا اللاهوتية الرئيسية بدون شرح أو تأويل لبيان الحد الفاصل بين الوحى وبين التفكير العقلى) ، حتى سُمّى « أستاذ الأحكام » . رتّب مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات ، ثم حجج النفى ، على ما يقضى علم الجدل ، لكنه لم يقطع برأى ولم يضع مذهبًا . وبعد وفاته صار كتابه أثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم اللاهوتى . (المترجم)

(١٠) Ibid, p. 182, 1. 9.

(١١) Thomas Aquinas, In 1 Sent. 11. 1, 2.

٤ – استخدام لفظ « الصفة » وإثارة « ألبرت الأكبر » و « توما » لمشكلة الصفات . والسؤال الذي يدور في أذهاننا هنا هو : ما إذا كان يوجد ارتباط علّي بين الحوادث الثلاثة الأولى والحادثة الرابعة . للإجابة على هذا السؤال يمكن القول ، فيما يتعلق بالحادثتين الأوليين : إن الصمت دليلٌ على أنه لا يوجد ارتباط بين هاتين الحادثتين وبين الحادثة الرابعة : فلا « ألبرت الأكبر » ، ولا « توما » ، خلال مناقشتهما لمشكلة الصفات ، يرجعان إلى « إريجينا » أو إلى « جلبرت » أو يشيران إليهما أدنى إشارة . وإلى جانب ذلك ، على حين أن « جلبرت » قد أُتُّهم بالاعتقاد بتمييز حقيقي بين الكمال المحمول على اللّه وبين اللّه ، فإنه لم يُتَّهم بالاعتقاد بتمييز حقيقي بين الكمالات ذاتها ؛ بل على عكس ذلك تمامًا ، يُقال : إنه كان يعتقد أن كل الكمالات المحمولة على اللّه تشكِّل صورة واحدة في اللّه [١٢] . مهما يكن من أمر ، فهناك دليل على ارتباط المشكلة الجديدة المثارة حول الصفات بالترجمة اللاتينية لكتاب « ابن ميمون » . وهناك أولاً ، القديس « توما الأكويني » نفسه ، فبعد أن يقدِّم اللفظ « صفة » ويثير مشكلة الصفات في تعليقه على كتاب « الأحكام » يقتبس كلام « ابن ميمون » ثم يختلف معه [١٣] . وهناك ثانيًا ، « أوكَّام Occam [*] » الذي يقول : « إن القديسيين لم يستخدموا في الماضي كلمة « الصفات » attributes (attributa) تلك لكنهم استخدموا كلمة « أسماء » nomina (nomina) بدلاً منها ، بينما ، على النقيض من بعض المحْدثين الذين يقولون إن الصفات الإلهية متميِّزة ومتنوعة ، قال القدماء ومَنْ كانوا في زمن الأساتذة القدماء : إن الأسماء الإلهية متميِّزة ومتنوعةٌ . حيث أدى ذلك بهم إلى إقامة تمييز بين الأسماء

(١٢) op. Cit. above n. 94 (597 C - D).

(١٣) In 1 Sent. 11, 1, 3C.

(*) **وليم أف أوكام** (١٢٩٥ – ١٣٤٩م) : فرنسيسكاني لكنه متحرر من فلسفتهم ومن كل فلسفة مدرسية . باعث لحركة قوية متصلة في نقد الفلسفة والفصل بينها وبين الدين . هاجم العلم القديم ، ونادى بالفصل بين السلطة الدينيـة والسلطة المدنية ، فاعتبر بحق مؤسسًا للفكر الحديث . تعلَّم في أكسفورد وعَلَّم بها ، ثم بباريس . وقد أُستدعي إلى مقر البابوية بمدينة « أفينون » بفرنسا للتحقيق معه في قضايا منافية للعقيدة . له « شرح على الأحكام » يحوى مذهبه الفلسفي ، وكتاب منطقي بعنوان « الشرح الذهبي » ، وشرح على « السماع الطبيعي لأرسطو » ، وكتاب « مائة قضية لاهوتية » ، وكتاب « المجموعة المنطقية » لُقِّب بمبتدع « الاسمية » ، فهو يرى أن المعاني المجرَّدة غير موضوعية . وفلسفته تفتح طريقًا للشك وللنزعة « التصوريَّة » . (المترجم)

فحسب وإلى إقامة تنوع بين العلامات signs فحسب ، لكنهم فيما يتعلق بالأشياء المعنيَّة افترضوا فيها الهويَّة والوحدة [١٤] ، ولكي يُعزِّز «أوكام» رأيه هذا يواصل الاقتباس من أقوال « أوغسطين » و « بطرس اللمباردى » . هكذا كان « أوكام » ينظر إلى لفظ « الصفات » على أنه لفظ « مُسْتحدث » ، له أصل معاصر ، وهو لفظ جاء ليحلَّ محلَّ لفظ « الأسماء » التقليدى ، ويوضِّح « أوكام » ، دون أن يخطئ في ذلك ، أنه لم تكن هناك مشكلة خاصة بعلاقة الصفات باللّه طالما كان لفظ « الأسماء » مستخدمًا بدلاً من لفظ « الصفات » ، إذ إن المشكلة قد أثيرت فقط مع إدخال لفظ « الصفات » . وهكذا كان لاستخدام لفظ الصفة ولإثارة مشكلة الصفات فى الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط أصولهما فى الترجمة اللاتينية لكتاب « ابن ميمون » « دلالة الحائرين » . هذه هى الكيفية التي دخلت بها مشكلة الصفات الإلهية عند المسلمين إلى الفلسفة المسيحية الوسيطة . ومن الفلسفة المسيحية الوسيطة عَبْر « ديكارت » [١٥] ، والفلسفة اليهودية الوسيطة عَبْر « إسبينوزا » [١٦] دَخَلت إلى الفلسفة الحديثة فيما بعد .

---

(١٤) Quodlibet III, 2 (strasburg, 1941) : « لم يستعمل القديسون القدماء كلمة الصفات attributa تلك ، لكنهم راحوا يستعملون بدلاً منها كلمة « أسماء » nomina هذه . ومن ثمَّ يقول نفر من المحدثين : إن الصفات الإلهية متميِّزة فيما بينها ومتنوعة ، وكان القدماء ومن عاصرهم من الأساتذة القدماء يقولون على وجه العموم : إن الأسماء الإلهية متميِّزة ومتنوعة ، وعلى ذلك فإنهم لم يضعوا تمييزًا إلا فيما يتعلق بالأسماء وبالوحدة unitatem فى الأمر المعنيّ وبالتنوع diversitatem فى العلامات » . (اقتبسه باختصار P. Vignaux, "Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 11, Col. 727) .

(١٥) Religious Philosophy, pp. 65 - 66.

(١٦) Ibid., p. 66 - 67

المؤلف فى سطور

هارى أوسترين ولفسون

- مِن أعمدة الاستشراق الأمريكى فى القرن العشرين . أنجز مشروعًا ضخمًا لدراسة بنية الفلسفة الدينية ، وأشرف على نشر المتن الرشدى الذى حفظته اللغتين العبرية واللاتينية وضاع أصله العربى . أستاذ بجامعة هارفارد .

من أهم مؤلفاته :

- فلسفة "فيلون" ، فى مجلدين .
- فلسفة "آباء الكنيسة" ، فى مجلدين .
- نقد "كريسكاس" ، لأرسطو .
- فلسفة "اسبنيوزا" .
- الفلسفة الدينية .

المترجم فى سطور

مصطفى لبيب عبد الغنى

- أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم بكلية الآداب جامعة القاهرة .

- عضو لجنة "الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .

- وعضو الجمعية الدولية لدراسة فلسفة العصور الوسطى .

- حاصل على جائزة "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبِّية" من مؤسسة التقدّم العلمي بالكويت عام ١٩٩٤ .

من مؤلفاته :

- دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١- مقدمات وبحوث ، ٢- منهج البحث الطبى عند أبى بكر الرازى ، ٣- دور الزهراى فى تأسيس علم الجراحة عند العرب ، ٤- الكيمياء فى الحضارة الإسلامية) .
- التصور الإسلامى للطبيعة .
- المعجزة بين الفلسفة والدين .
- مفهوم الوطنية عند الإمام محمد عبده .
- البعث الفلسفي في مصر - دراسة لفلسفة الإمام محمد عبده .

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز
الإشراف الفنـــى: حســـن كامـــــل





يعد هذا الكتاب دراسة متعمقة لمشكلات ست هى: الصفات والقرآن والخلق والمذهب الذرى والعلية والإرادة الحرة، وبيان اتصال هذه المشكلات بتناول "فيلون" و"آباء الكنيسة" لها، وذلك من خلال ابتداع منهج فرضى استنباطى هو "منهج التخمين والتحقق" فى تأويل النص يعينه فى ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده.

والكتاب يهتم كذلك برصد أصداء علم الكلام الإسلامى فى الفلسفة اليهودية وفى الفلسفة الغربية فى نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث. لم يدخر المؤلف جهداً فى الإلمام بكل ما يتصل بموضوع بحثه، كما حرص على أن تأتى دراسته نصية فرجع إلى النصوص فى مظانها فى لغات عدة: يونانية ولاتينية وعربية وعبرية، وقرأها قراءة واعية، وصوب الكثير مما يلزمه التصويب، وأخضعها بعد توثيقها لمنهج تحليل المضمون ولغيره من مناهج التحليل اللغوى، وقرأ النصوص قراءة برانية وقراءة جوانية كذلك، فلم يقنع منها بالوقوف عند سطح المعانى كدأب من يتسرعون فى إصدار الأحكام بدافع من الكسل أو الغرور بل تعمق لكى يظفر باللآلئ القصية الكامنة فى الأعماق.

المنمنمة من كتاب رسائل اخوان الصفا

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوى